T000970499

Avv. GAETANO QUERCIA

IL

PESSIMISMO LEOPARDIANO

R. UNIVERSITA' DI TORINO
LASCITO
Arturo GRAF
BIBLIOTECA di FILOS. e LETTERE

TRANI
V. VECCHI, TIPOGRAFO-EDITORE

1900

22730

(Estr. dalla *Rassegna Pugliese*, Vol. XVII)

CAPO PRIMO

Il pessimismo antico.

Sommario. — 1. Il peccato originale. — 2. Le cinque età di Esiodo ridotte dai poeti posteriori. — 3. La preistoria. — 4. Passaggio all'esame delle letterature antiche. — 5. Il pessimismo nel mondo ebraico. L'Ecclesiaste. — 6. Sentenze pessimistiche nella letteratura greca. Esiodo. Omero. Sofocle. Euripide. Teognide. — 7. Hégésias. — 8. Cinici e Stoici. — 9. Sentenze pessimistiche nella letteratura latina. Orazio. Plinio il vecchio. Seneca. — 10. Il pessimismo religioso nell'India. La dottrina di Çakya-Muni. — 11. Il pessimismo cristiano.

> Se la morte è la privazione di ogni sentimento, e come un sonno, in cui il dormiente non fa alcun sogno, quale sommo vantaggio non è quello di morire!
>
> Platone (*Apologia*).

1. Fin dalla più alta antichità il *dolore mondiale* fu obbietto di riflessione, e le religioni non sapendo come giustificarlo, immaginarono una colpa primitiva, un peccato originale punito con la condanna della razza umana alla malattia, alla vecchiezza, alla morte.

Scrive il *Mougeolle:*

« Che si tratti della favola biblica del serpente, « della dottrina indiana delle quattro età, dell'alle- « goria di Pandora, alla quale si attribuisce un'ori-

« gine fenicia; della tradizione zoroastrica, che am-
« mette il trionfo anteriore del Genio del male, o
« del mito ellenico di Prometeo, da per tutto ap-
« parisce questa disperante idea. Noi siamo i figli
« degenerati di antenati perfetti: questo è il grido
« di tutte le cosmogonie (1) ».

2. I poeti ricevettero dai sacerdoti questa dottrina, e si limitarono ad abbellirla. Il domma della *caduta* restò in fondo lo stesso, ma vi si distinsero momenti successivi, fasi molteplici, sulle quali si costruì una fantastica filosofia della storia.

Esiodo distingueva cinque età, dell'oro, dell'argento, del rame, degli eroi, e del ferro.

« Nell'infanzia del mondo, *raccontava il poeta*, i mortali vivevano come dei, esenti da pene, da cure, da dolori; essi non conoscevano nè il lavoro, nè la malattia, questa sorella della vecchiezza..... Non mancava loro alcun bene, e la terra, madre prodiga, dava loro frutti in abbondanza.....

« Dopo questa razza ne comparve un'altra, quella dell'età di argento, inferiore a quella dell'età di oro, così per la forza che per il genio.....

« Giove produsse in seguito una terza età caratterizzata da una generazione di uomini duri, intrattabili, che non si compiacevano che nei giuochi sanguinari della guerra. Le loro armi erano di rame; le loro case di rame; essi finirono per distruggersi.....

---

(1) Paul Mougeolle, *Les problèmes de l'histoire*, pag. 45, 46.

« Nondimeno avvenne che a questa generazione seguì un'altra superiore, quella degli eroi dell'antico tempo, semidei sparsi sulla superficie della terra ».

Ed il poeta aggiunge con amarezza:

« Quanto a me, perchè sono io nato nella quinta età, nell'età del ferro, nella quale l'uomo è giorno e notte in preda alla sofferenza? (1) »

Il periodo eroico, intercalato nel mezzo dell'età di decadenza, fu soppresso dai poeti posteriori, che hanno ridotto a quattro, qualche volta a tre il numero delle fasi umane (2).

3. La preistoria ha sfatato la leggenda dell'età dell'oro. Dal giorno in cui Boucher de Perthes ebbe scoperto la famosa mascella di Moulin-Quignon insieme ad azze e punte di silice in strati incontestabilmente quaternarii, non fu più un mistero per la scienza la vita miserabile vissuta dall'uomo preistorico. Il cranio di Néanderthal, la mascella della Naulette, e le altre innumerevoli scoperte di armi ed utensili in pietra lasciarono comprendere che nella prima epoca quaternaria la razza umana ebbe fisonomia bestiale, poco dissimile dalla scimmiesca. Armata di azze di pietra essa dovette difendersi dai mammiferi giganti di questa epoca, piuttosto vinta che vincitrice nella lotta contro un

---

(1) Esiodo, *Opera et Dies.*

(2) Ovidio, *Metamorphoses,* I.

mezzo climaterico ed animalesco schiacciante e terribile (1).

4. Malgrado la leggenda dell'età dell'oro, nelle letterature antiche trovansi numerose sentenze relative alla perpetua infelicità della vita umana.

5. Nel mondo ebraico il pessimismo trova le sue più energiche espressioni nell' Ecclesiaste, ove è scritto:

" *Vidi cuncta, quae fiunt sub sole, et ecce universa vanitas et afflictio spiritus* „ (2) " *Et idcirco taeduit me vitae meae, videntem mala universa esse sub sole, et cuncta vanitatem et afflictionem spiritus* „ (3).

Nè l'infelicità della vita è temperata dalla speranza di un mondo futuro e migliore, imperocchè l'Ecclesiaste scrive: " *Quis novit si spiritus filiarum Adam ascendat sursum, et si spiritus jumentorum descendat deursum?* (4) „

6. Nella letteratura greca abbondano le sentenze pessimistiche.

Esiodo scrive: " La terra e il mare sono pieni di mali; giorno e notte errano malattie spontanee che apportono mali ai mortali „ (5).

---

(1) Vedi Zaborowshi, *L'homme préhistorique*, pag. 62.

(2) *Ecclesiaste*, cap. I.

(3) *Ecclesiaste*, cap. II.

(4) *Ecclesiaste*, cap. III.

(5) Esiodo, *Opera et Dies* (v. 101 e seg.).

Schopenhauer cita anche Omero (1), Sofocle (2), Euripide (3), Teognide (4), ma dimentica Hégésias.

7. Hégésias fu discepolo dei cirenaico Parebate e dette al pessimismo greco una forma quasi sistematica. In Alessandria gli fu proibito d'insegnare, perchè egli, dissertando sulle miserie della vita, persuase molti ascoltatori ad uccidersi. Egli espose la sua dottrina in un'opera (che non ci è pervenuta), nella quale faceva sviluppare i suoi principî da un personaggio che si lasciava morire di fame (5).

Hégésias sostenne contro le teoriche epicuree che la felicità non può essere lo scopo dell'attività umana, perchè essa è in generale impossibile, essendo il corpo esposto ad una infinità di malattie, dovendo l'anima soffrire col corpo, e producendo il caso un'infinità di avvenimenti contrari alle nostre speranze. " Egli considerò di una maniera negativa i

---

(1) « Di tutti gli esseri che respirano e si muovono sulla terra non ve n'è alcuno che sia più miserabile dell'uomo ». *Iliade XVIII,* 446, 47.

(2) « Il non nascere è ciò che vi è di più ragionevole; ma quando si è veduto il giorno, ciò che vi è meglio dopo ciò è il ritornare d'onde si viene ». *Edipo a Colono,* 1225 e seg.

(3) « Tutta la vita umana è piena di dolore, nè da' travagli è posa ». Ippolito, 189.

(4) « Varrebbe meglio per i figli della terra non esser nati... ciò che dopo sarebbe il meglio per essi è il passare le porte di Hades, come appena fosse possibile ».

(5) Diog. L. I, 1. Cicer, *Tusc.* I, 34.

" piaceri dei sensi, punto di vista che i cirenaici si
" erano sforzati di negare; perchè gli egesiani in-
" segnavano che niente è piacevole o dispiacevole
" in sè, ma che tutto lo diviene per bisogno o per
" sazietà..... e pretendeva provare che tutto ciò che
" si riguarda come un bene non è veramente nulla
" di tale..... Per conseguenza il saggio doveva re-
" stare perfettamente indifferente rispetto a tutto
" ciò che può eccitare il piacere, e non riconoscere
" nulla al di sopra di sè stesso..... Il principio più
" elevato di questa dottrina doveva naturalmente
" stabilire in fatto l'indifferenza di ogni azione e
" di ogni passione; è questo in effetti il senso della
" proposizione: *La vita sembra un bene all'insensato,*
" *ma essa è indifferente per il saggio, e la morte a lui*
" *non sembra meno desiderabile della vita* " (1).

8. Finalmente non è fuori del nostro tema il notare che in Grecia la riflessione sui mali dell'esistenza produsse due scuole etiche, la *cinica* e la *stoica*, che ebbero lo scopo eudemonico di menomarne il numero e renderne sopportabile il peso.

I Cinici partono dal principio che le agitazioni della volontà prodotte dagli oggetti che la stimolano, gli sforzi spesso infruttuosi per conseguire i beni, ed, ottenutili, la paura di perderli, e questa perdita stessa cagionano più dolori che la privazione dei medesimi. Per la qual cosa per giungere

---

(1) Henri Ritter, *Histoire de la philosophie, traduite da l'allemand par* Tissot. *Première partie*, Tom. II, pag. 89, 90.

ad una vita la più esente da sofferenze si condannarono a restringere al minimo possibile i propri bisogni, ad astenersi da tutti i piaceri ritenuti come un agguato per farci soffrire.

Gli Stoici poi che procedono dai Cinici, stimarono inutile il condannarsi alle maggiori privazioni, perchè bastava al saggio tenere i beni, che dipendono dalla sorte, nel minor conto possibile ed essere sempre pronto a rinunziarvi. La dottrina stoica tendeva a fortificare l'uomo contro i mali inevitabili dell'esistenza, a produrre l'*ataraxia* del saggio in mezzo ai dolori, ai pericoli, alla povertà, all'ingiustizia, alla malizia, al tradimento, all'orgoglio ed alla follia degli uomini. Però, nel caso che le sofferenze fisiche divenissero eccessive ed incurabili, gli Stoici, fra gli altri precetti per vivere felici, raccomandavano il suicidio, *come quei despoti orientali, che fra i loro splendidi gioielli ed i loro obbietti di lusso avevano sempre una ricca boccetta di veleno* (1). Virile filosofia, che ottenne notevoli risultati nell'antichità fino a fortificare l'animo di una donna, la consorte di Trasea Peto, in tal guisa che essa potette dare l'esempio al marito di trafiggersi, e poscia passargli il pugnale insanguinato con le memorabili parole: *Non dolet!* Vero è che lo Schopenhauer nella prima edizione del suo libro *Die Welt als Wille und Vorstellung* pubblicata nel 1818 scrive

---

(1) A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, traduction par J. A. Cantacuzène, Tom. I, pag. 149.

che *il saggio stoico è sempre restato un fantoccio con articolazioni rigide, di cui la calma, il contento e la felicità sono in opposizione diretta con la natura umana;* (1) però il grande pessimista nella terza edizione della sua opera pubblicata nel 1859 aggiunse importanti *Complementi*, ove trovasi scritto: " Non-" dimeno non si saprebbe negare che vi siano gran-" dezza d'animo e dignità a sottomettersi senza la-" menti, senza agitazioni, con una tranquillità me-" lanconica ed una eguaglianza serena all'inelut-" tabile, mentre gli altri passano senza posa dalla " gioia alla disperazione e reciprocamente " (2).

9. Nella letteratura latina sono numerose le lamentazioni sui mali della vita. Il *carpe diem* oraziano è fondato sulla concezione che la vita è una ombra *(Dum loquimur fugerit invida aetas)*, ed è perciò vano ed insensato qualsiasi grande sforzo per conseguire scopi lontani.

Plinio il Vecchio scrive: " *Quapropter hoc primum quisque in remediis animi sui habeat, ex omnibus bonis, quae homini natura tribuit, nullum melius esse tempestiva morte* (3).

E finalmente Seneca nelle *Consolazioni a Marcia*, dopo avere esaminate parecchie delle principali afflizioni della vita, conchiude: " A che serve il la-" mento su ciascun caso? L'insieme della vita uma-

---

(1) Schopenhauer, op. cit., vol. I, pag. 150.
(2) Schopenhauer, op. cit., vol. II, pag. 231.
(3) Plin., *Hist. nat.* 28, 2.

“ na è lamentevole. Novelli infortuni cadono in folla
“ su di te prima che tu abbia pagato il tuo debito
“ verso gli antichi „ (1).

10. Nell'India il pessimismo assume la forma religiosa nella dottrina di Çakya-Muni, nato, secondo il Bournouf, non meno di sette secoli prima di Cristo.

Il nocciolo della dottrina del grande fondatore del Buddismo, cioè le *quattro verità della Salute*, trovasi nel suo sermone a Benares.

“ Ecco, o Monaci, la verità santa sul dolore: la nascita è dolore, la vecchiezza è dolore, la malattia è dolore, la morte è dolore, l'unione con ciò che non si ama è dolore, la separazione da ciò che si ama è dolore, il non appagamento del desiderio è dolore; per abbreviare il quintuplo attaccamento alle cose terrestri (l'attaccamento ai corpi, alle sensazioni, alle rappresentazioni, alle formazioni ed alla coscienza) è dolore.

“ Ecco, o Monaci, la verità santa sull'origine del dolore: è la sete dell'esistenza che conduce da rinascenza in rinascenza, accompagnata dal piacere e dal desiderio, che trova qua e là il suo piacere: la sete dei piaceri, la sete dell'esistenza, la sete della potenza.

“ Ecco, o Monaci, la verità santa sulla soppression del dolore: l'estinzione di questa sete mediante l'annientamento completo del desiderio,

---

(1) Senec., *Ad Marciam*, cap. X.

bandendo il desiderio, rinunziandovi, liberandosene, non lasciandogli alcun posto.

" Ecco, o Monaci, la verità santa sul cammino che mena alla soppressione del dolore: è il cammino sacro a otto branche che si chiama: fede pura, volontà pura, linguaggio puro, azione pura, mezzi di esistenza puri, applicazione pura, attenzione pura, meditazione pura „ (1).

Esplichiamo questa dottrina buddistica sul dolore.

Per Budda tutto ciò che nasce è perituro, cioè soggetto a cangiamento. L'esistenza è dunque un male, perchè la vita del corpo, come quella dell'anima scorre, mentre che ciascuno avvenimento s'incatena all'altro; e dalla vita provengono la pena, la sofferenza, la vecchiezza e la morte. Questa è la prima verità della salute: *tutto nel mondo è dolore, perchè tutto è instabilità* (2).

La seconda e la terza verità spiegano l'origine e la soppressione del dolore, e costituiscono il così detto *legame di causalità*, che trovasi spiegato da Çakia nel *Lalita-Vistara*. Ecco in che consiste.

I. *Dall'ignoranza nascono le formazioni.* Per *ignoranza* Buddha intende semplicemente l'*ignoranza delle quattro verità della Salute* (3). Le *formazioni* o *Sâmskârâs* sono poi le *impressioni illusorie*, ossia i prodotti della facoltà di concepire e d'immaginare

---

(1) Oldemberg, *Le Buddha*, pag. 214.

(2) G. de Lafont, *Le Buddhisme*, pag. 165.

(3) *Lalita-Vistara*, traduction par Ph. Foucaux, pag. 18.

accompagnati dalla credenza nella realtà di ciò che non è che un miraggio, e dal desiderio di questo miraggio; desiderio che ha il nome di Sâmskârâ (1).

II. *Dalle formazioni nasce la conoscenza.*

La *conoscenza* non è l'atto particolare di conoscere, ma la sostanza stessa della facoltà di conoscere, che forma, per tutto il tempo in cui l'essere è impegnato nelle trasmigrazioni, l'anello che rilega le diverse esistenze (2).

III. *Dalla conoscenza nascono il nome e la forma* (3).

In un dialogo fra Buddha ed Ananda, Çakia si esprime così: " Se la conoscenza non trovasse il " *nome* e la *corporeità* come punto di appoggio, for- " se che nel seguito la nascita, la vecchiezza e la " morte, l'origine e lo sviluppamento del dolore " verrebbero a manifestarsi? — Nulla di ciò si ve- " rificherebbe, o Signore — Per conseguenza, o A- " nanda, è là la causa, è là il fondo, è là l'origine,

---

(1) Bournouf, *Introduction à l'Histoire du Budd. Indien*, pagina 437 e seg.

(2) Oldemberg, *Le Buddha*, pag. 231.

(3) In questo terzo termine della serie causale si tratta non già di un essere reale, ma d'un essere ideale, d'un archetipo. E così nei termini seguenti fino al *desiderio*. È soltanto nel momento della *nascita* che si riuniscono i cinque Skandahs, veri attributi sensibili ed intellettuali, che sono: la forma, la sensazione, l'idea, i concetti e la conoscenza. De Lafont, *Le Buddhisme*, pag. 171.

" è là la base della conoscenza: il nome e la cor-
" poreità " (1).

IV. *Dal nome e dalla forma nascono i sei organi dei sensi.*

Infatti ogni corpo deve avere organi per metterlo in relazione con gli oggetti esteriori. Questi organi sono l'occhio, il naso, le orecchie, la lingua, il tatto diffuso su tutto il corpo e il senso interno o *manâs* (2).

V. *Dai sei organi dei sensi nasce il contatto* (col mondo esteriore).

VI. *Dal contatto il desiderio.*

VII. *Dal desiderio la sensazione* (piacere o pena).

VIII. *Dalla sensazione l'attaccamento agli oggetti esistenti, rinnovellamento dell'esistenza o riproduzione dopo la morte.*

X. *Dalla nascita la vecchiezza, la morte, i dispiaceri, i dolori, il disgusto ed il malcontento passionato.*

È un ciclo senza fine.

Come dall'ignoranza si produce l'intera schiera dei mali, così dalla cessazione dell'ignoranza si produce col medesimo processo l'estinzione completa dei mali (3).

La quarta verità della Salute è il *sacro sentiero a otto branche* che mena alla soppressione del dolore. Essa è il fondamento dell'elevatissima morale

---

(1) Oldemberg, op. cit., pag. 233.

(2) Bournouf, op. cit., pag. 437 e seg.

(3) Schlaginweit, *Le Buddhisme au Thibet*, pag. 16.

buddistica. La legge del *Karma*, ovvero della rimunerazione morale, sanziona che ciascuna azione, buona o malvagia, porta in sè la sua ricompensa o il suo castigo, e determina in quale condizione ognuno dovrà rinascere. Le buone azioni fanno elevare sempre a migliori condizioni fino alla *liberazione finale*, per la quale ogni rinascenza è abolita, e coloro, che furono *puri* e soppressero in sè la sete dell'esistenza e dei suoi godimenti, entrano nel *Nirvana*, che non è già il *nulla*, ma la *sostanza universale senza forma, lo stato della materia prima, l'atomo del mondo, d'onde tutto procede ed ove tutto ritorna* (1).

11. A compimento di questa rassegna del pessimismo antico è necessario far cenno del così detto *pessimismo cristiano.*

Pel cristiano il mondo è *lacrimarum valles* e nulla di quanto può conseguirsi quaggiù può dare allo spirito umano la sua vera soddisfazione. La felicità vera e perfetta si otterrà in un mondo migliore, ma poichè *multi sunt vocati, pauci vero electi,* alla dottrina cristiana incombe l'obbligo di giustificare in qualche modo l'immensa mole di mali, di sofferenze, di dolori, che sono il patrimonio degli esseri umani destinati nella enorme maggioranza a soffrire in questa e nell'altra vita. Ed ecco come una recente filosofia teologica (2) tenta risolvere il formidabile problema.

---

(1) C. Schoebel, *Le Buddhisme,* pag. 150.

(2) Vedi M. Secretan, *Philosophie de la liberté,* e Vallier, l'*Intention morale.*

Per gli scrittori di questa scuola il *male fisico* (la sofferenza), ed il *male intellettuale* (l'errore o il dubbio) sono una condizione *sine qua non* del *bene morale*, e trovano in ciò la propria giustificazione. Perciò unicamente il *male morale* è il male vero, che non può menomare l'onnipotenza, nè la bontà di Dio, perchè esso è attribuibile soltanto al malvagio, che fu creato *libero* e deve imputare a sè stesso la cattiva scelta fra le due vie che gli erano aperte. In questo sistema, scrive il *Guyau* (1), *il mondo stesso non sarebbe che un mezzo per produrre la moralità, e nella sua apparente imperfezione esso sarebbe il migliore possibile, perchè servirebbe a produrre ciò che vi è di meglio.*

È superfluo fermarsi a confutare questo sistema dopo la splendida confutazione fattane dal Guyau nel suo bel libro, *L'Irreligion de l'Avenir*. Basta il considerare che l'affermazione del Secretan che *Dio ha creato delle libertà* è contraria al determinismo scientifico, di cui trovasi la formola precisa in questo luogo di Schopenhauer:

" *Operari sequitur esse.* In altri termini nel mondo
" ogni cosa agisce secondo ciò che essa è, secondo
" la sua costituzione; in questa costituzione si tro-
" vano contenute in *potenza* tutte le sue manifesta-
" zioni, ma esse non si producono in *atto* che al
" momento in cui cause esterne le evocano..... In
" ciò l'uomo non fa eccezione nella natura: egli

(1) M. Guyau, *L'Irreligion de l'Avenir*, pag. 381.

« anche ha il suo carattere immutabile, proprio
« dell'individuo, e che non è lo stesso presso due.....
« Tutte le azioni dell'uomo sono, nel loro assetto
« esteriore determinate da motivi, e non saprebbero in alcun caso essere in contraddizione del
« carattere immutabile dell'individuo: tale tu sei,
« tali saranno i tuoi atti. Così essendo dato un individuo ed un caso determinato, non vi è che
« una sola azione possibile per lui: *Operari sequitur esse* » (1).

D'altra parte se pur si potesse ammettere nell'uomo un *libero arbitrio*, un potere di fare il male o il bene, si potrebbe sempre domandare perchè il nostro libero arbitrio trovasi in mezzo a condizioni sì sfavorevoli, sì proprie a farlo mancare, ed allora bisogna che i nuovi teologi ricorrano sempre alla classica teoria della *prova, la quale, come esplicazione del mondo,* osserva il Guyau, *significa supporre un padre esponente i suoi figli, per provare la loro virtù, a tutte le tentazioni del vizio e del delitto e sapendo precedentemente che i suoi figli soccumberanno. È questa una congettura moralmente inammessibile, una concezione degna di quei tempi lontani, in cui il cuore dei padri era più duro d'oggigiorno* (2).

---

(1) Schopenhauer, *Le fondement de la morale*, trad. par Burdeau, pag. 83.

(2) Guyau, op. cit., pag. 384.

CAPO SECONDO.

Il pessimismo contemporaneo.

SOMMARIO. — 12. Il *Candide* di Voltaire ed una sentenza di Schopenhauer. — 13-14. Critica del Sully. — 15. Byron. — 16. Shelley. — 17. Heine. — 18. Lamartine. — 19. Lenau. — 20. Schopenhauer. — 21. Bahnsen, Meinländer, Fraüenstadt, Taubert. — 22. La Filosofia dell'inconsciente di Hartmann.

> Bisogna essere ben cieco sul valore della vita per desiderare ancora di prolungarla al di là della sua durata naturale.
>
> KANT (VII, pag. 381).

12. Nel secolo XVIII Voltaire scrisse: " *Je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie* „; e nel suo geniale racconto " *Candide* „ fece una satira acuta dell'ottimismo leibniziano. È nel nostro secolo però che questo riceve i colpi più vigorosi: poeti e prosatori hanno accenti d'incomparabile efficacia sui mali dell'esistenza, e Schopenhauer pronunzia la memorabile sentenza: *Si un Dieu a fait ce monde, je n'aimerais pas à être ce Dieu: la misère du monde me déchirerait le cœur* (1).

---

(1) SCHOPENHAUER, *Pénsees et Fragment traduits par Bourdeau*, pag. 77.

13. Il Sully nel suo notevole libro *Le pessimisme* confonde in una stessa categoria di scrittori di *pessimismo non ragionato* Byron, Shelley, Heine, Lamartine, Lenau e Leopardi (1); è perciò necessario distinguere e rettificare.

14. Se nei primi quattro poeti il pessimismo è sporadico ed *intermittente,* in Lenau è *continuato* ed in Leopardi è *continuato* e *ragionato.* Del Leopardi diremo nel capitolo seguente; degli altri è mestieri occuparci succintamente in questo luogo.

15. Il Byron ha combattuto l'ottimismo in maniera tragica nel suo capolavoro il *Caino.* Il suo pessimismo, quantunque intermittente, ha una tinta scurissima, anzi la conclusione finale di questa dottrina trovasi espressa con molta precisione nei noti versi:

Conta le ore di gioia che hai vedute;
Conta i giorni esenti da angoscia;
E sappi, checchè tu sia stato,
Che vi è qualche cosa di meglio, non essere.

16. Anche in Shelley trovansi qualche volta accenti pessimistici, come nei versi citati dal Sully:

La fleur qui sourit aujourd'hui
Meurt demain;
Tout ce que nous désirons voir rester
Nous tent, puis s'évanuit;
Quel est donc le charme de cette vie?
C'est un eclair qui se rit de la nuit,
Aussi bref qu'il est brillant.

---

(1) James Sully, *Le pessimisme,* cap. II, pag. 22 a 26.

Però lo Shelley non puossi ragionevolmente collocare fra i poeti pessimistici; infatti nella *Queen Mab* egli cerca l'attrattiva nella speranza illimitata, nella viva simpatia coi martiri passati e nella fede in un lieto avvenire per l'umanità. Nel suo *Prometeo liberato* egli ha poi voluto simboleggiare lo spirito umano che combatte il principio del male, e dopo una lotta di secoli spezza la catena e risorge dalla tomba della superstizione. La credenza nella realizzazione dell'ideale del bene trovasi in queste parole di *Demogorgo:*

Portar dolori d'infinita essenza,
Pene dimenticar, qual notte o morte,
Sfidar quella, che sembra onnipotenza,
Amar costantemente, sperar forte
Finchè la speme crei il ben, che brama (1).

17. In Heine il dubbio e la disperazione spesso si accompagnano ad una speranza ideale, d'onde il carattere contraddittorio dei suoi scritti. Più che nei versi di questo scrittore citati dal Sully, un pensiero decisamente pessimistico può trovarsi nel *Libro di Lazzaro*, ove è scritto: " La morte è buona, nondimeno sarebbe ancor meglio non essere mai nati ".

18. Il Lamartine qualche volta si lamenta amarissimamente delle pene della vita come nel luogo seguente:

---

(1) Shelley, *Prometeo liberato*, atto IV, traduz. di Erasmo di Lustro.

Quel crime avons-nous fait pour meriter de naître?
L'insensible néant t'a-t-il demandé l'Etre
Ou l'a-t'-il accepté?
Sommes-nous, ô hasard, l'oeuvre de tes caprices?
O plutôt, Dieu crudel, fallait-il nos supplices
Pour ta félicité? (1).

Nondimeno il pessimismo intermittente di questo scrittore trova una consolazione anodina nella *rassegnazione cristiana.*

19. Poeta, che ha accenti di un pessimismo *continuato* è il Lenau, nato nel 1802 a Csatad in Ungheria, e morto pazzo nell'asilo di Oberdöbling presso Vienna nel 1850. Se, come insegna la dottrina buddistica, *tutto nel mondo è dolore perchè tutto è instabilità,* a nessuno meglio che a Lenau, a questo contemporaneo di Schopenhauer e di Leopardi spetta il titolo di poeta del *Weltschmerz* (*dolore mondiale*), perchè nessuno meglio di lui ha cantato la *fugacità* delle cose create. Nella sua poesia *Die Zweifler* (lo scettico) trovasi il seguente squarcio, tradotto egregiamente dal professore A. Faggi dell'Università di Palermo.

Fugacità! come i tuoi flutti schiumano
Pel labirinto della vita! ogni altra
Sorgente nei tuoi vortici si perde,
Nè contro a te resiste argine o diga.
Cresce a ogn'ora il tuo fiume e il tuo rimbombo,
Pure è talun che non lo sente, e mentre

---

(1) Lamartine, VII *Meditation, Le désespoir.*

L'onda inghiotte le rive e come il mare
Ti riversi infinita, in sull'estremo
Lembo di terra dell'eterno il folle
Sogno vagheggia. Ma pervade il tuo
Flutto profondo ogni creata cosa,
E la tua spumeggiante cateratta
Anche nel polso del mio cuor rintrona.
Quando alla furia tua penso sottrarmi,
Guardo su delle stelle al chiaro lume,
Come se là il mio spirto a salvamento
Sia destinato. Ma le stelle io veggo
Impallidire anch'esse ed arretrarsi:
Chè giunge fino a lor dei tuoi marosi
Lo scroscio, onde sicure in sulle vie
Del ciel più non si sentono, e guardando
Le vaste acque salir, temon che un giorno
Dispersa fia la lor brillante schiera
Di rondinelle quasi nuvoletta.
Allor sull'Oceàn starà covando
La Notte con sue negre ali, ed alfine
Della Morte sarà l'opra compiuta:
Il vasto mare si farà di ghiaccio,
E sarà paga la feroce voglia
Del tenebroso Iddio, che sulla fredda
Superfice errerà guardando intorno,
Come tutto sia cheto e tutto oscuro,
Ed al suo mondo, alla sua notte in seno
Sghignazzerà con soddisfatta gioia,
E i ghiacciati deserti echeggeranno (1).

---

(1) A. Faggi, *Versioni poetiche dal Lenau*, pag. 70-71.

Pel Lenau tutta la natura è animata, ed egli canta:

Der grosse und geheime Schmerz,
Der Die Natur durchzittert
(Der traurige Mönch) (1).

" Nella poesia, *Sul Sarcofago di un malinconico, che si diè da se stesso la morte,* egli dice che tutti gli esseri sia animati che inanimati cantano nella natura il canto del dolore, ma si fermano alle prime note. Chi canta tutto intero il canto non può più avere in pregio l'esistenza, non può più vivere ":

Dies Herz hat es vernommen
Und sang es fort beklommen,
Dies Herz hat ausgesungen.
Das Lied und ist zersprungen (2).

20. Passando ora all'esame dei pessimisti sistematici, il primo ed il più profondo e originale fra tutti è certamente A. Schopenhauer. La sua dottrina trovasi esposta principalmente nel suo libro *Die Welt als Ville und Vorstellung*, il quale contiene certamente non pochi lampi di genio ed è scritto con un umorismo ed una forma, che fanno dall'autore uno dei primi stilisti della Germania.

Il sistema di Schopenhauer, fin quando considera il mondo come una *nostra rappresentazione*, come un *fenomeno cerebrale*, si collega strettamente

---

(1) « Il grande ed arcano dolore che fa palpitare la natura ».

(2) Faggi, *Lenau* e *Leopardi*, pag. 14 e 15.

al *criticismo kantiano*. Nella rappresentazione non può cogliersi la *cosa in sè*, perchè l'obbietto è condizionato dal subbietto, e reciprocamente. Questa verità si trova successivamente affermata nella storia della filosofia. Infatti Locke nega le *qualità secondarie* alla cosa in sè, che non ha colore, nè suono, nè odore, nè gusto, che non è nè calda, nè fredda, nè dura, nè molle, nè liscia, nè ruvida; però essa continua a possedere le *qualità primarie*, cioè l'estensione, la forma, l'impenetrabilità, il riposo o il movimento, il numero e la misura. Dopo Hume, che nega l'obbiettività al principio di causalità, e rompe così il sonno dommatico di Kant, questi, nella *Critica della ragion pura*, spoglia la cosa in sè anche di queste ultime qualità, perchè esse non sono possibili che in virtù del tempo, dello spazio e della causalità, che hanno la loro origine nell'intelletto (il cervello), come gli odori, i colori, i suoni, etc. nascono dai nervi sensoriali.

Parimenti per Schopenhauer il tempo, lo spazio, la materia (che per lui non è altro che *agire* o *causalità*), e per conseguenza la *pluralità* appartengono alla sfera della *rappresentanza* (*Vorstellung*), d'onde la conseguenza che se potesse mancare il subbietto conoscente, l'obbietto anche scomparirebbe.

Nondimeno la *cosa in sè* può cogliersi per altra via. Infatti l'uomo non è soggetto puramente conoscente; egli ha un corpo da lui conosciuto in due maniere differenti, cioè o come rappresentazione

intuitiva nel suo intendimento, o come qualche cosa *direttamente* conosciuta e designata col nome di *volontà*. Il corpo non è che la *volontà obbiettivata*, cioè divenuta percettibile all'intuizione. Questa affermazione è dimostrata dal fatto che ogni atto reale della volontà è nello *stesso tempo* ed infallibilmente un movimento del corpo. L'atto di volizione e l'azione del corpo non sono fra loro nel rapporto di causa ed effetto; ma costituiscono una sola e medesima cosa. E questa verità si fa più manifesta considerando che ciò che impressiona il corpo impressiona nel tempo stesso e direttamente la volontà, ed è perciò che l'impressione si appella dolore, quando è opposta alla volontà, e benessere o voluttà, quando è ad essa conforme. Finalmente l'identità del corpo e della volontà, si manifesta anche in ciò che ogni movimento violento o eccessivo della volontà, cioè dire ogni emozione risuona immediatamente sul corpo, e turba il cammino delle sue funzioni vitali.

Se il corpo non è che la volontà obbiettivata, le parti del corpo devono per conseguenza corrispondere alle principali tendenze, per le quali si manifesta la volontà; esse devono esserne l'espressione visibile: così i denti, l'esofago ed il canale intestinale sono la fame obbiettivata, le parti sessuali obbiettivano l'istinto genitale, etc.

Lo Schopenhauer crede così aver trovata la chiave che gli consenta penetrare nell'essenza di tutti i fenomeni della natura, e giudicare, *per ana-*

logia col nostro corpo, tutti gli altri obbietti, che noi conosciamo soltanto come rappresentazione. Egli però avverte che se nell'uomo la volontà è mossa da motivi, pressochè tutti astratti, ed è perciò illuminata dalla rappresentazione, questa però non è condizione necessaria per l'attività della volontà negli altri esseri, in cui questa agisce inconscientemente, anzi nell'uomo istesso la volontà agisce ciecamente in tutte le funzioni del corpo non governate dalla coscienza, in tutti i processi vitali e vegetativi, come la digestione, la circolazione del sangue, la secrezione, la crescenza e la riproduzione.

Come il nostro corpo è volontà obbiettivata, così e non altrimenti devesi considerare l'organismo degli animali. Noi sappiamo infatti che gli animali *vogliono* ed anche *ciò che vogliono;* essi vogliono la loro esistenza, il loro benessere, il loro sostentamento e la loro propagazione; in ciò essi sono identici a noi, ed è perciò che non esitiamo ad attribuir loro tutte le affezioni della volontà ed adoperiamo senza difficoltà, parlando degli animali, i motti di desiderio, ripugnanza, paura, collera, amore, gioia, tristezza, rammarico, etc.; anzi per la medesima ragione noi comprendiamo direttamente, pel nostro proprio essere, tutti i fatti e gesti che esprimono movimenti della volontà presso gli animali.

Anche nel mondo vegetale la volontà è l'essenza della pianta, perchè la sola differenza fra

questa e l'animale trovasi in ciò, che nella prima il movimento nasce dalle *eccitazioni* e nell'altro è provocato da *motivi*. Lo Schopenhauer avvalora questa sua maniera di considerare la pianta con l'autorità di Anassagora e di Empedocle, i quali insegnavano che le piante devono il movimento della loro crescenza ad una *tendenza volontaria*, che loro è propria, e con le seguenti parole di G. R. Treviranus nella sua opera *Ueber die Erscheinungen und Gesetze des organischen Lebens* (vol. II, 1.ª parte, pagina 49): " Si può concepire un modo di esistenza in cui l'azione dell'esterno sull'interno non provoca che delle sensazioni di benessere o di malessere e conseguentemente delle appetenze. Questo modo è quello della vita *vegetale* ".

Nè meno certa è poi l'identità della volontà con tutte le forze naturali del mondo inorganico. " Volgiamo uno sguardo investigatore su tutti questi fenomeni: noi vedremo l'impetuosità irresistibile con la quale le acque corrono verso gli abissi; l'ostinazione con la quale la calamita persiste a ritornare verso il polo nord; lo slancio del ferro quando vola verso questa calamita; l'intensità con cui i poli tendono a riunirsi nella corrente elettrica e che una resistenza non fa che accrescere, così come per la vivacità dei desiderî umani; noi vedremo ancora il cristallo formarsi pressochè istantaneamente e con una regolarità di figura, che evidentemente non è che una tendenza verso più direzioni, tendenza energica e precisa, che una soli-

dificazione subitanea è venuta a cogliere ed a fissare; noi vedremo anche la selezione con la quale i corpi sottratti ai legami della solidità e messi in libertà allo stato fluido si cercano o si fuggono, si uniscono o si separano; infine noi sentiremo direttamente per noi stessi, come un fardello, di cui il nostro corpo impedisce la tendenza verso la massa terrestre, preme ed appoggia con istanza sulle nostre spalle, perseguendo così la sua unica aspirazione: quando noi avremo attentamente meditato tutto ciò, non ci costerà più un grande sforzo d'immaginazione il riconoscere, anche ad una così grande distanza dalla nostra propria natura, questa cosa che, in noi, prosegue il suo scopo rischiarandosi con la conoscenza, ma che quì, nelle sue più pallide manifestazioni, non ha che delle tendenze cieche, sorde, unilaterali ed invariabili; per conseguenza — come la luce dell'aurora mattinale porta il nome di luce solare egualmente che i raggi brillanti del mezzo del giorno — così questa cosa, essendo da per tutto identica, deve portare quì, come là il nome di volontà, perchè questo nome designa l'essenza intima di ogni cosa in questo mondo, la sostanza unica di tutti i fenomeni „ (1).

Lo Schopenhauer moltiplica gli argomenti per dimostrare che in tutti i regni della natura la *cosa in sè* è sempre la volontà. Fra gli altri sono notevoli i seguenti:

---

(1) A. Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation, traduit par J. A. Cantacuzène* (Tom. I, pag. 190-91).

A) Se noi consideriamo la volontà in ogni individuo dotato di conoscenza, la tendenza principale di essa è la propria conservazione:

Omnis natura vult esse conservatrix sui.

Le forme, in cui questa tendenza apparisce, si riassumono nel *cercare* ed *inseguire*, o nell'*evitare* e *fuggire*, secondo le occasioni. Ora queste medesime forme si trovano nei gradi più bassi della natura, nei corpi considerati come obbietti della scienza meccanica. Infatti in essi la tendenza *a cercarsi* si mostra sotto forma di gravitazione; la volontà di *fuggire* è la ricezione del movimento; la *mobilità* dei corpi, in seguito ad urto o pressione, non è in fondo che la maniera, con cui essi esprimono la loro tendenza alla conservazione, perchè, data la impenetrabilità dei corpi, la mobilità è il solo mezzo per essi di conservare la loro coesione, e per essa la loro esistenza del momento.

B) Nella meccanica celeste, se si rappresenta bene in tutti i suoi particolari l'azione della gravitazione nel caso speciale dei *tre corpi*, si riconoscerà immediatamente il principio identico a quello, che nella nostra coscienza individuale ritroviamo come volontà. Perchè le variazioni nella marcia della terra e della luna, secondo che per la sua posizione l'uno o l'altro di questi corpi subisce più o meno l'influenza del sole, presentano un'analogia sorprendente con l'influenza dei motivi nuovi sulla nostra volontà e con le modificazioni correlative che ne risultano nella nostra condotta.

c) Nell'esperienza di Liebig (*Chimica agricola*, pagina 501) mettendo in contatto un pezzo di ferro con una lastra di rame umida nell'aria atmosferica contenente dell'acido carbonico, si determina nel rame uno stato elettrico speciale, che annulla la sua facoltà di combinarsi all'ossigeno, e la lastra di rame, anzichè ricovrirsi di uno strato verde di carbonato, resta brillante alla superficie. Questo fatto rappresenta per Schopenhauer esattamente la situazione di un uomo, che si astiene da un atto verso il quale si sentirebbe inclinato, per compierne un altro, al quale lo spinge un motivo più possente.

Nel minerale, nella pianta, nell'animale, nell'uomo lo Schopenhauer vede tanti gradi di obbiettivazione della volontà, i quali possono ben chiamarsi *idee* nel senso platonico. Nella natura tutto è conflitto, perchè ciascun grado di obbiettivazione della volontà disputa all'altro la materia e lo spazio. Così nel regno inorganico la lotta si manifesta quando la calamita impone le sue proprietà magnetiche al ferro, o quando il galvanismo, trionfando delle affinità chimiche, decompone i composti più stabili, o nella resistenza che il pianeta oppone (forza centrifuga) alla forza centripeda del corpo celeste centrale, etc. Parimenti nel regno vegetale il conflitto apparisce nel fenomeno dell'assimilazione organica, che trasforma in succo vegetale l'acqua ed il carbonio, o nella morte che una pianta col suo enorme sviluppo cagiona

ad un'altra. Questa pugna generale è anche più visibile nel regno animale, che si nutre del regno vegetale, ed in cui ogni animale serve a sua volta di preda e di nutrimento a qualche altro, e l'uomo stesso è *homini lupus*. Fin nella *pura materia* (che è la volontà *in generale* passata allo stato visibile) si può trovare il conflitto fra le due forze, che ne costituiscono l'essenza, la forza di *espansione* e quella di *attrazione*.

Nella marcia ascendentale dell'obbiettivazione della volontà si perviene all'organismo animale, in cui essa è illuminata dalla conoscenza, che sorge come mezzo per conservare un essere, che ha bisogni molteplici e complicati, e per la propagazione della specie.

L'intelletto è perciò secondario e fisico, mentre la volontà è primaria e metafisica. Lo Schopenhauer s'indugia lungamente nella dimostrazione di questa tesi, e fra gli altri argomenti adduce: *A*) Che nel percorrere la serie discendentale degli animali l'intelletto diviene sempre più debole ed imperfetto, mentre la volontà resta da per tutto ed intieramente la stessa. *B*) Che l'intelletto si stanca, mentre la volontà è instancabile. *C*) Che ogni agitazione della volontà basta a turbare il funzionamento intellettuale, mentre l'intervento dell'intelletto non impedisce l'azione della volontà. *D*) Che le funzioni dell'intelletto sono attivate e stimolate sotto l'impulso ed il pungolo della volontà. *E*) Che mentre nel sonno profondo si riposa

l'intelletto conformemente alla sua natura fisica e cessa ogni conoscenza ed ogni rappresentazione, perdura, anzi si aumenta l'attività della volontà per la conservazione ed in caso di bisogno per la restaurazione dell'organismo. *F*) Che per l'esperienza di Spallanzani una lumaca, alla quale fu tagliata la testa, continuò a vivere, e dopo alcune settimane mise fuori una novella testa, fornita delle sue corna, riguadagnando la coscienza e l'appercezione, mentre prima coi suoi movimenti sregolati dava segni soltanto di una volontà cieca.

Vi è però un caso, in cui la nostra personalità si affranca dalla dipendenza della volontà per divenire, nella contemplazione estetica, specchio limpido del mondo, *puro soggetto conoscente*, che percepisce l'obbietto non come obbietto individuale, ma come idea platonica, cioè come forma permanente di ogni specie di obbietti.

Dimostrato che la volontà è l'essenza di ogni cosa, se ne deduce l'indistruttibilità del nostro essere in sè. *Il nascere e morire appartengono al fenomeno della volontà, per conseguenza alla vita, di cui l'attributo essenziale è di apparire nelle creature individuali, manifestando fuggitivamente e nel tempo ciò che in sè non conosce tempo e deve precisamente manifestarsi sotto questa forma a fine di potere obbiettivare la sua vera natura* (1).

---

(1) Schopenhauer, op. cit., tom. I, 438, tom. II, cap. XLI.

Lo Schopenhauer, dopo aver premesso che *volontà* e *voler vivere* significano la stessa cosa, perchè la volontà non è che una tendenza irresistibile ad obbiettivarsi nel mondo fenomenico della rappresentazione, cioè *a vivere*, passa poscia a sviluppare nel quarto ed ultimo libro la teoria dell'*affermazione* e *negazione del voler vivere*.

La prima e la più semplice affermazione del voler vivere si manifesta sotto forma di conservazione del corpo mediante l'impiego delle sue proprie forze.

L'affermazione del voler vivere raggiunge un grado più elevato nella soddisfazione dell'istinto sessuale; questa infatti afferma la vita al di là della morte dell'individuo e per un tempo indeterminato. Nella *Metafisica dell'amore* lo Schopenhuer dimostra che l'amore, qualunque siano i suoi mascheramenti, non è che l'*istinto sessuale individuato*. Il suo fine reale, che spiega il lato patetico e sublime dell'amore, è la composizione della generazione futura, e la natura, per conseguire questo scopo di suprema importanza, fa nascere negli amanti l'*illusione*, che la loro attività sia volta al conseguimento del proprio bene, mentre in realtà essi sono gl'istrumenti a servizio dell'interesse della *specie*.

Finalmente l'affermazione del voler vivere perviene alla sua più alta espressione nell'*egoismo*, pel quale l'individuo mette la sua propria esistenza e la sua propria conservazione al disopra di quelle di tutti gli altri esseri presi insieme. L'egoismo,

che è la più energica affermazione della volontà di vivere, può spingersi fino alla negazione di questa medesima volontà negli altri, ledendo o distruggendo il loro corpo o assoggettando a sè le loro forze per procurarsi un aumento di benessere, sia pure insignificante. L'egoismo prende allora il nome d'*ingiustizia.*

La *negazione del voler vivere* è l'opera dell'intelligenza, che dopo aver compreso che l'individuazione e la pluralità appartengono al mondo fenomenico della rappresentazione, e che unica essenza degli esseri è la *volontà,* si accorge che questa, per la sua stessa natura, è destinata a soffrire e che tutti partecipano al dolore universale (1).

Lo Schopenhauer prova che *vivere è soffrire* col ragionamento e con l'osservazione.

La volontà, egli dice, in tutti i gradi di obbiettivazione, non è che un'aspirazione perpetua, alla quale qualunque scopo che essa raggiunga non può metter fine. Questa natura della volontà si manifesta nel mondo *incosciente* dal più semplice dei fenomeni naturali, la *gravità* che non cessa mai di tendere verso un punto centrale senza estensione, alla *vita della pianta,* che è un'aspirazione

---

(1) Dall'identità dell'essenza degli esseri lo Schopenauer deriva anche il corollario della *giustizia eterna*, per la quale persecutore e perseguitato sono identici, e perciò l'uno s'inganna non credendo avere la sua parte di sofferenza, e l'altro non credendo partecipare alla colpa.

incessante a crescere, attraverso forme gradualmente successive, fino al momento in cui il punto finale, il seme, ridiviene il punto iniziale; ma è nel mondo *cosciente*, negli animali e nell'uomo che meglio si rivela la natura della volontà, come aspirazione senza tregua, simile ad una sete che nulla vale ad estinguere.

Or se la base di ogni volere è una mancanza, una deficienza, cioè un dolore, se ne deduce che il volere per la sua essenza è destinato a soffrire. E se pel pronto appagamento dei desiderî mancano gli obbietti a desiderare, allora sorge la noia, per cui gli diventano un peso insopportabile il suo essere e la sua stessa esistenza. La vita della volontà *oscilla per conseguenza, come un pendolo, fra il dolore e la noia, che ne sono, in effetti, i suoi elementi costitutivi* (1).

Nell'uomo questo triste destino più chiaramente apparisce. Egli essendo l'obbiettivazione più perfetta della *volontà di vivere*, è per ciò stesso una concrezione di mille bisogni e la sua vita trascorre nelle cure più penose per soddisfarli, anzi è una lotta pel mantenimento dell'esistenza stessa con la certezza di soccumbere infine, ed egli sa che ogni istante lo approssima a questo *formidabile naufragio*. E quando l'uomo ha provveduto alle necessità della vita, ed il bisogno ed il dolore gli

---

(1) Schopenhauer, op. cit., I, pag. 498.

danno un istante di tregua, allora egli non sa come sfuggire alla *noia*, che finisce per imprimere ai suoi tratti una vera impronta di disperazione.

Un altro argomento *a priori*, cioè la natura *negativa* del godimento, adduce lo Schopenhauer in sostegno della sua tesi. Secondo lui ogni godimento ha per sua condizione precedente il desiderio od il bisogno, e perciò con la soddisfazione cessa il desiderio e si estingue il godimento. Questo non può essere adunque qualche cosa di più della *soppressione* di un dolore o di un bisogno, ed a questa categoria appartengono non solo le sofferenze reali manifeste, ma anche tutti i desiderii, di cui l'importunità turba il nostro riposo, e la noia mortale che fa della nostra esistenza un fardello.

E mentre il godimento, come *soppressione* di uno stato penoso, è *negativo*, il dolore è invece di natura *positivo*. Infatti noi sentiamo il dolore, l'inquietitudine, la paura, ma non l'assenza del dolore, la tranquillità, la sicurezza. In brevi termini il dolore ed il bisogno si fanno sentire positivamente e per sè stessi, mentre il benessere non è che uno stato puramente negativo, com'è provato dal fatto che noi non valutiamo al loro giusto valore i tre beni supremi della vita, la salute, la giovinezza e la libertà, che dopo averli perduti.

Dopo questi ragionamenti, lo Schopenhauer dimostra, *a posteriori*, il nulla e le sofferenze della vita. Il quadro, che egli disegna, rivela il grande stilista, ed è impossibile riassumere le sue osserva-

zioni molteplici, acute e profonde, senza menomarne l'efficacia: val meglio perciò come saggio delle sue superlative qualità di scrittore, citare il luogo seguente: " Se si mettessero sotto gli occhi di ognuno le sofferenze e le torture spaventevoli, alle quali la sua vita è costantemente esposta, egli sarebbe colto da terrore: l'ottimista più indurito, se gli si facessero visitare gli ospedali, i lazzaretti, le sale di operazioni chirurgiche, le prigioni, le camere di tortura, le stalle degli schiavi, se lo si conducesse sui campi di battaglia e nei luoghi di supplizio, se lo si facesse penetrare in tutti gli scuri ridotti, in cui la miseria va a nascondersi per sottrarsi agli sguardi della fredda curiosità, se infine gli si permettesse di gittare uno sguardo nella torre di Ugolino affamato, sicuramente egli stesso finirebbe per comprendere di qual natura è questo migliore dei mondi possibili. Ove dunque Dante ha preso i materiali pel suo inferno se non nel nostro mondo reale? E nondimeno egli ne ha fatto un inferno in tutta regola. Per contrario, allorchè egli volle dipingere il cielo e le sue beatitudini, incontrò una difficoltà insormontabile, per la ragione che la nostra terra non fornisce elementi per nulla di simile. Così non gli restò altra risorsa che di descriverci in luogo delle gioie del Paradiso, gl'insegnamenti che vi ricevette dai suoi antenati, dalla sua Beatrice e da diversi santi „ (1).

---

(1) Schopenauer, op. cit., I, pag. 519.

Se si pesassero le gioie e le sofferenze nella vita degli uomini, la bilancia cadrebbe certamente dal lato delle sofferenze, ma questa prova, secondo Schopenhauer, è superflua, perchè basta l'esistenza del male per risolvere la questione, non potendo un male essere cancellato o compensato da un bene che l'accompagna o lo segue; anzi, egli dice, citando un verso del Petrarca " *Mille piacer non valgono un tormento* ".

Dalla osservazione sui mali dell'esistenza e sulla imperfezione del mondo lo Schopenhauer deduce che questo è il *peggiore dei mondi possibili.* Infatti il possibile è ciò che può esistere e sussistere effettivamente. Ora questo mondo è così formato che può esistere a gran pena, e se fosse fatto un po' più malamente non potrebbe mantenersi. Per conseguenza se un mondo peggiore, non potendo sussistere non è possibile, ne segue che il mondo presente è il peggiore dei mondi possibili. Come prova di questa conclusione stanno le conseguenze disastrose che si avrebbero, se le forze distruggitrici fossero leggermente più operative, come, ad esempio, una alterazione alquanto grave dell'atmosfera basterebbe ad estinguere tutta la vita sulla terra.

Conosciuti i mali dell'esistenza, dileguata l'illusione della pluralità, per la quale l'individuo si crede estraneo ai mali degli altri, la volontà si distacca dal mondo e dalle sue efimere gioie, che gli fanno orrore, perchè in esse vede l'affermazione della vita, si *converte* ed in luogo di affermare nega

la sua propria essenza, di cui il corpo non è che il riflesso. Questa trasformazione, per cui si produce l'annientamento del *voler vivere,* segna il passaggio della virtù all'*ascetismo.*

Lo stato virtuoso è la preparazione allo stato ascetico. L'uomo virtuoso sacrifica i suoi interessi egoistici al bene altrui, e prende su di sè il fardello dei mali dell'umanità; in questo rinunciamento ai fini individuali, implicato nella virtù, trovasi il germe del rinunciamento completo al *voler vivere,* che è il carattere essenziale dell'*ascetismo.*

Nello stato *ascetico* l'uomo non si contenta di amare gli altri come se stesso, ma sopprime ogni attaccamento della volontà agli obbietti della vita, e giunge così ad estinguere in sè la sete dell'esistenza, ad annientare questo *voler vivere,* essenza intima di un mondo di cui ha riconosciuta tutta la desolazione.

Così si spiega la *castità volontaria* ed *assoluta* dell'asceta, perchè essa sopprime l'impulsione sessuale, che ha per scopo di affermare l'esistenza oltre i confini della vita individuale.

Così parimenti si coglie il significato della *povertà volontaria,* che è scopo a se stessa, perchè destinata a servire di mortificazione costante e ad impedire che la possibilità di procurarsi i godimenti della vita riecciti la *volontà di vivere,* che la conoscenza del dolore mondiale tende ad annientare.

E così finalmente possono intendersi il digiuno, la macerazione e la flagellazione della carne, che hanno per fine di spezzare ed uccidere sempre più la *volontà di vivere*, che l'asceta detesta come l'origine delle sofferenze dell'universo.

Queste pratiche ascetiche, che producono il deperimento e la morte dell'organismo, non possono confondersi col *suicidio*. Altro è l'annientamento della volontà, fine dell'ascetismo; altro è l'annientamento del suo fenomeno, cioè dell'individuo, fine del suicidio. Questo è anzi un'energica affermazione della volontà, perchè il suicida vuole la vita, e non è scontento che delle condizioni, nelle quali ella si offre; egli, uccidendo il corpo, non rinunzia al *voler vivere*, ma solamente al *vivere*.

Fin quando non sia soppressa la volontà di vivere, la vita ed il dolore, da essa inseparabile, sussisteranno, ed a farli scomparire sono assolutamente incapaci la violenza materiale, la sterilizzazione dei germi, la distruzione dei neonati, il suicidio.

Con la soppressione della volontà, che è la cosa in sè, scompariscono (e questa è la conclusione della dottrina di Schopenhauer) tutte le forme fenomeniche, che si succedono e si elevano progressivamente, scompariscono le forme generali del fenomeno, cioè il tempo e lo spazio, scomparisce infine la forma fondamentale, cioè quella del subbietto e dell'obbietto, e l'universo s'inabissa nel *nulla*. Questo nulla però non è il *nihil negativum*,

non concepibile dalla ragione, ma il *nihil privativum*, cioè negazione del mondo della rappresentazione, che, come obbiettivazione della volontà viene a mancare con la soppressione di questa; esso perciò non esclude un'altra realità, ma questa da noi, che non siamo che volontà di vivere obbiettivata, può essere compresa soltanto come cosa negativa.

21. Il sistema di Schopenhauer, rimasto per molti anni quasi ignoto in Germania, trovò poscia espositori e seguaci.

Fra questi il Bahnsen ed il Mainländer, il Fraüenstadt ed il Taubert meritano essere ricordati. Il Bahnsen (1) concepisce la *volontà sostanziale* piuttosto come una *pluralità*, che come un'unità, avvicinandosi così al pluralismo di Herbart; egli nega qualsiasi ordine intellettuale nell'universo, e non vedendovi che una volontà, che lacera se stessa in un eterno sminuzzamento trova illusorie la *via di salute* di Schopenhauer e l'*annichilazione finale* dell'esistenza di Hartmann. Per Bahnsen il mondo è irrimediabilmente cattivo: " *Così lungi che i nostri sensi*, egli scrive, *le nostre ricerche, il nostro pensiero, il nostro lavorio speculativo* (*Grübeln*) *si estendono, noi non ritroviamo nel mondo che gemiti e nessuna prospettiva di liberazione.*

---

(1) Nel suo breve libro intitolato *Zur Philosophie der Geschichte.*

In queste conclusioni ultra-pessimistiche concorda Filippo Mainländer, che nel suo libro *Die Philosophie der Erlösing* (*la filosofia della redenzione*) trova unico scampo dai mali dell'esistenza la libertà del suicidio, che dovrà surrogare l'illusione dell'immortalità. La sua dottrina volle il Mainländer predicare anche con l'esempio, perchè nel giorno stesso, in cui ricevette il primo esemplare della sua opera, si uccise appiccandosi (1).

A differenza dei due citati scrittori il Fraüenstadt ed il Taubert professano un pessimismo più moderato.

Il Fraüenstadt nelle sue lettere (Briefe) prelude ad Hartmann, ammettendo concomitante alla volontà una rappresentazione intellettuale inconsciente, che si manifesta nel mondo organico, e nell'ordine storico degli avvenimenti, anzi egli afferma che " *la storia ci presenta uno scopo, un piano determinato e regolare sotto la forma di sviluppamento storico* ".

Ultimo il Taubert, pur riconoscendo la non-realtà della felicità e le sofferenze della vita, pensa che gli sforzi combinati del genere umano, subordinando le tendenze egoistiche al bene generale, produrranno l'eliminazione di molte sofferenze (2).

---

(1) Vedi nella *Revue philosophique*, juin 1885, un articolo di M. Arréat su Mainländer.

(2) Taubert, *Der Pessimismus und seine Gegner* (il pessimismo ed il suo avversario).

22. Di maggiore importanza è poi la *Filosofia dell'Inconsciente* nella storia del pessimismo. L'autore, Eduardo Von Hartmann, crede il suo sistema originale, ma a lui è bene applicato l'epiteto di " *amalgamista* „ che gli dà F. Nietzche (1). Il suo inconsciente è in fatti l'amalgama dell' *Idea* egeliana con la *Volontà* di Schopenhaner. Esso, meno per la coscienza che prende soltanto negl' individui, che sono manifestazioni del suo essere, si assomiglia al Dio teologico, perchè ne ha l' onniscenza, la saggezza assoluta, l' onnipresenza. Dalla onniscenza e dalla saggezza dell' Inconsciente deducesi il corollario che questo mondo è il migliore dei mondi possibili. In questa conclusione leibniziana concorda l' Hartmann, ma per amalgamarla poscia col pessimismo di Schopenhauer mediante una ingegnosa argomentazione. *Questo mondo,* egli scrive, *può essere il migliore possibile senza cessare perciò d'essere cattivissimo. Esso può avere tutta la perfezione possibile senza che ciò provi che esso sia buono. Il dimostrare vittoriosamente che esso è cattivo non prova in alcun modo che esso non sia il migliore dei possibili* (2).

Ora in realtà il mondo è tale da doversi ritenere preferibile il suo non-essere all'essere, perchè l' infelicità è inseparabile dall' esistenza.

---

(1) F. Nietzche, *Al di là del bene e del male*, trad. di Edmondo Weisel, pag. 116.

(2) E. De Hartmann, *Philosophie de l' Incoscient*, tom. II, pagina 344.

Nella dimostrazione di questa tesi l'Hartmann distingue tre stadî d'illusione.

Nel primo stadio la felicità è concepita come un bene che può essere conseguito nello stato presente del mondo.

Nel secondo come un bene realizzabile per l'individuo in una vita trascendente dopo la morte.

Nel terzo come un bene realizzabile nell'avvenire dell'evoluzione mondiale.

Nel trattare del primo stadio dell'illusione l'Hartmann, prima d'imprendere la dimostrazione della infelicità dell'esistenza attuale, critica la teoria di Schopenhauer sul carattere negativo del piacere. Egli afferma, con ragione, che vi sono piaceri, come quelli del palato, dell'arte, della scienza, che non devono la loro origine alla cessazione del dolore, ma succedono immediatamente allo stato di perfetta indifferenza. Nondimeno se l'affermazione di Schopenhaner è erronea in teoria, perchè prescinde dalle eccezioni, in pratica però è assai prossima al vero, perchè applicabile alla maggioranza dei casi.

La prevalenza del dolore sul piacere è dall'Hartmann provata *a priori* mediante l'azione di cinque cause, le quali, se pure il *prodotto lordo* della volontà fosse una quantità eguale di piaceri e di pene, modificherebbero sempre il *prodotto netto* nel senso dell'aumento della sofferenza. Le cause indicate sono le seguenti:

A) Il piacere ed il dolore agiscono sul sistema nervoso, e vi producono una fatica, che mentre

genera il bisogno di far cessare o sospendere la sensazione piacevole, aumenta il dolore, quand'esso si prolunga.

B) Il piacere, che nasce dalla cessazione della sofferenza, non basta a compensare questa sofferenza, e la più parte dei nostri piaceri è di questa natura.

C) Il dolore è sempre sentito dalla coscienza; per contrario l'abitudine menoma la facoltà di sentire i piaceri, e qualche volta non li fa avvertire.

D) Il piacere è breve e sparisce prontamente; la durata della pena, a meno che questa non sia limitata dalla speranza, è eguale alla durata del desiderio contrariato.

E) Una data pena non è compensata da un piacere della medesima intensità: così Hartmann afferma che egli amerebbe piuttosto rinunziare al diletto estetico della musica che intendere, per cinque minuti, tutte le dissonanze possibili, e poscia una magnifica composizione musicale durante il medesimo tempo.

Queste cinque cagioni sono dall'Hartmann ritenute così gravi che, a suo dire, bisogna considerarle *come i limiti eterni che l'Incosciente non può oltrepassare in qualsiasi saggio di creazione, limiti che rendono a priori impossibile la creazione di un mondo, in cui la pena fosse inferiore al piacere* (1).

---

(1) Hartmann, op. cit., tom. II, pag. 370-71.

Dopo questa dimostrazione *a priori* passa l'Hartmann a sviluppare la sua prova empirica od *a posteriori*, ed esamina con molto acume le diverse condizioni, impulsioni ed attività della vita umana per dedurne che l'eccesso della pena sul piacere è da per tutto evidente. In questa parte l'analisi minuta dell'Hartmann è un importante contributo alla dottrina di Schopenhauer, e può riassumersi nelle otto seguenti proposizioni:

1. Alcuni stati dell'animo procurano soltanto sofferenza, e quasi nessun piacere, come l'invidia, la malevolenza, l'irritazione, il dolore del passato, il pentimento, l'odio, la vendetta, la collera e la suscettibilità.

2. Altri stati corrispondono allo zero della sensibilità (punto neutro fra la pena ed il piacere), perchè non rappresentano che l'assenza di certe sofferenze, come la salute, la giovinezza, la libertà, l'agiatezza, la vita sociale.

3. Altri non hanno alcun valore intrinseco per se stessi, ma sono mezzi per conseguire certi fini, come il desiderio della fortuna, della potenza, degli onori.

4. Altri procurano al subbietto un certo piacere, ma questo è inferiore alla pena inflitta agli altri, come l'ingiustizia, la sete di dominazione, la collera, l'odio, la vendetta, i tentativi di seduzione, gli appetiti dei carnivori.

5. Altri in media cagionano a chi li risente più sofferenza che piacere, come la fame, l'amor ses-

suale, l'amor dei fanciulli, la compassione, la vanità, l'ambizione, la passione della gloria, quella del comando, la speranza.

6. Altri si fondano sovra illusioni, che il progresso dell' intelligenza deve dissipare; di cui le pene, come i godimenti tenderanno a sparire, ma i secondi più rapidamente fino al punto che non ne resterà quasi più nulla, come la vanità, l'ambizione, la passione della gloria. Anche l'amore, la pietà, la speranza sono collocati in questa categoria. Infatti per Hartmann, come per Schopenhauer, l'amore è un' illusione che l' istinto favorisce per ingannare l' egoismo dell' uomo a fine di realizzare uno scopo che gli è estraneo; illusione destinata a scomparire con lo sviluppo del giudizio cosciente, che sottraendoci alla menzogna dell' istinto, ci evita l'amaro disinganno inevitabile dopo il possesso dell'obbietto amato.

La pietà è poi considerata dall' Hartmann alla maniera di Spinoza (1), cioè come un sentimento cattivo e sterile, ed il bene che essa produce deve essere realizzato invece dalle sole aspirazioni della ragione.

Ed in ultimo la speranza, come vana ed illusoria, dovrà successivamente indebolirsi e sopprimersi nell' umanità più sviluppata e conscia del vero che l'esistenza è il dolore e la felicità positiva è impossibile.

---

(1) Spinoza, *Ethica*, Th. IV, prop. 50

7. Altri sono riconosciuti come mali e soltanto accettati come mezzi per sfuggire a mali maggiori, come il lavoro, il matrimonio, ecc.

8. E finalmente altri procurano più piacere che pena, come l'arte e la scienza, ma sono riserbati ad un piccolo numero di eletti, che ne pagano i godimenti con una sensibilità più viva ai tormenti della vita.

Il risultato di questa lunga analisi, riassunta nelle otto precedenti proposizioni, è per Hartmann la prevalenza nella vita attuale del dolore sul piacere.

Il secondo stadio dell'illusione è quello prodotto dal cristianesimo, che promette l'immortalità individuale e la felicità in una vita trascendente.

Per Hartmann l'individualità così del corpo organico come della coscienza non è che un fenomeno che svanisce con la morte: il solo essere che sopravvive è l'Uno-Tutto inconsciente che ha prodotto questo fenomeno, prima individualizzandosi negli atomi, e poscia agendo direttamente sui gruppi di atomi combinati per formare un corpo. Per la qual cosa, conchiude argutamente l'Hartmann, *la lettera di cambio tirata dalla vita presente sull'altra vita, che deve indennizzare delle miserie della prima, non ha che un difetto, cioè che il luogo e la data, in cui essa dev'essere pagata, sono completamente immaginarii* (1).

---

(1) Hartmann, op. cit., tom. II, pag. 446.

Nel trattare del terzo stadio dell'illusione l'Hartmann nota che le conclusioni fermate nel primo si estendono anche a quest'ultimo.

Il progresso non giungerà mai a diminuire i mali più penosi di tutti: la malattia, la vecchiezza, la dipendenza, in cui l'individuo si trova rispetto alla potenza ed alla volontà degli altri, la povertà e lo scontento.

Le malattie, specialmente quelle leggiere, ma croniche, di cui i tormenti si accrescono con la durata, si estenderanno in una proporzione più rapida del progresso della terapia.

Il bisogno dell'alimentazione fisserà sempre alla moltiplicazione della specie umana un limite determinato da quella parte della popolazione, in cui l'appetito sarà maggiore del potere di soddisfarlo.

L'immoralità, lungi di diminuire, muterà soltanto di forma. Infatti alla crudeltà e brutalità dei tempi passati sono succeduti la menzogna, la falsità, la perfidia, lo spirito di cavillazione, etc. *Il grado della corruzione morale è restato lo stesso, ma essa ha lasciato gli zoccoli e va in marsina* (1). E se anche nell'avvenire l'ingiustizia divenga più rara, la sensibilità accresciuta negli uomini farà loro sentire più amaramente la più insignificante mancanza di riguardi ed a maggior ragione le sottili manovre di una cattiveria ingegnosa.

---

(1) Hartmann, op. cit., tom. II, pag. 465.

Le gioie della coscienza religiosa scompariranno nell'avvenire, perchè le due sorgenti che l'alimentano, la fede nella immortalità e la preghiera, saranno completamente essiccate.

Le scoverte della scienza non saranno più nell'evoluzione umana l'opera di genii straordinarii, ma il risultato del lavoro collettivo di spiriti mediocri. Questa sostituzione della collettività agl'individui farà senza posa diminuire il godimento della produzione scientifica, e l'umanità finirà col non conoscere altro che i piaceri della conoscenza passiva.

Anche nell'arte i genii creatori saranno sempre più rari: essa, che nella giovinezza dell'umanità era il *Dio augusto, che dispensava la felicità,* è divenuta e tenterà sempre più a divenire nella vecchiezza dell'umanità priva d'ideali, un dilettantismo superficiale destinato a servire come un rimedio contro la noia o un mezzo di ricreazione dopo il lavoro.

Gl'istinti pratici, come l'amore, saranno probabilmente soppressi dall'umanità futura, che ne avrà riconosciuta la natura illusoria, o ne sarà menomata la possanza (e per conseguenza il piacere) dalla coscienza che nel loro appagamento la sofferenza sarà maggiore del diletto.

Quali sono, si chiede l'Hartmann, i risultamenti sì vantati del progresso?

Il progresso della scienza teorica contribuisce poco o punto alla felicità del mondo; il progresso

della scienza pratica (le invenzioni industriali) ha per risultato di alleggerire le sofferenze, ed avvicinare così l'umanità ad uno stato d'indifferenza assoluta. Le invenzioni scientifiche permettono, è vero, che una certa quantità di forza umana sia sottratta alla lotta per i bisogni fisici, e mantenuta libera per i lavori dell'intelletto, ma questo risultato serve a rendere più rapida l'evoluzione del mondo (che ha per termine l'annientamento del voler vivere), ma non produce la felicità degl'individui e delle nazioni impegnate nella evoluzione.

Finalmente i progressi politici e sociali potranno diminuire le pene prodotte dall'ingiustizia, ma non hanno possanza di produrre la felicità positiva del genere umano.

D'altra parte è mestieri riconoscere che i beneficî insignificanti del progresso saranno più che controbilanciati dalla coscienza che l'umanità sviluppata avrà della natura illusoria della più parte delle gioie positive, e dalla convinzione che l'infelicità abita in noi stessi, nella imperfezione essenziale della nostra volontà.

Dall'esame dei tre stadi dell'illusione deducesi la conseguenza che il mondo è tale che sarebbe stato preferibile che non fosse esistito. Ed allora sorge la formidabile obiezione: Perchè l'inconsciente, che ha la saggezza assoluta, lo avrebbe realizzato?

Ecco la risposta dell'Hartmann.

Nell'inconsciente, egli scrive, l'idea è come la schiava della volontà, perchè fuori di questa niente

esiste, da cui l'idea possa ricevere l'esistenza che non può dare a sè stessa. La volontà è estranea alla ragione, è *alogica*, ed il *fatto* dell'esistenza del mondo è ad essa solo riferibile: l'idea non è stata nè consultata nè udita. Però l'idea, come appena avrà conquistato il grado d'indipendenza necessario, incomincerà la lotta per conseguire la soppressione totale del volere ed il passaggio alla insensibilità del *non-volere* e del *niente*. In questa lotta però l'idea, non avendo alcun potere sulla volontà e non potendo opporle alcuna forza propria, *è obbligata a ricorrere all'astuzia; essa profitta dell'acciecamento della volontà; essa rende il contenuto del volere tale che questo, riflettendosi su sè stesso nella individuazione, viene in lotta con sè e dà nascita così alla coscienza. In altri termini l'idea fa creare dalla volontà una forza indipendente, capace di opporsi alla volontà, e va a farne uso per cominciare la lotta contro quest'ultima* (1).

L'evoluzione universale ha, per conseguenza, come scopo *prossimo* la produzione della coscienza, ma questa non può esserne il fine *supremo*. La coscienza non è che lo specchio, in cui l'essere si contempla, ma se il mondo è assolutamente misero, la riproduzione delle sue sofferenze nella lanterna magica della coscienza non può essere il fine supremo dell'evoluzione senza contraddire alla saggezza assoluta dell'inconsciente.

---

(1) Hartmann, II, pag. 489.

Resta perciò come fine, che abbia in sè un valore assoluto, la *felicità;* ma la felicità *positiva* è dimostrata impossibile; dunque devesi ritenere *l'assenza del dolore*, che è la più alta felicità possibile, come lo scopo ultimo dell'evoluzione universale.

Questo scopo non potrà conseguirsi fin quando l'intelletto cosciente non avrà superato il triplice stadio dell'illusione, soppressa la volontà di vivere, che è la causa vera della sofferenza mondiale, e prodotta l'aspirazione alla quiete del *non-essere*, in cui soltanto è possibile sperare l'assenza del dolore.

L'annichilazione finale del mondo, come conseguenza della soppressione della volontà di vivere, non può prodursi coi mezzi insufficienti del suicidio e dell'ascetismo individuale. È necessario invece che tutto il processo evolutivo si compia, che l'umanità sviluppata acquisti la convinzione che qualunque progresso non può procurare la felicità positiva, e che la volontà, nel ricercare il bene, non consegue invece che la sofferenza. Quando la convinzione che l'esistenza è un male sarà divenuta prevalente, allora soltanto potrà verificarsi il rinunciamento alla vita, ed ogni volere annientarsi nel non-volere assoluto, che produce la soppressione di tutto ciò che dicesi esistenza (cioè l'organismo, la materia, etc.).

In questa concezione dell'Hartmann vedesi amalgamato il pessimismo col progresso, il quale, secondo lui, non tende ad altro che a produrre nell'umanità la coscienza pessimistica. Laonde, anzi

che combattere i progressi scientifici, industriali e sociali, bisogna favorirli, perchè così soltanto potrà ottenersi la liberazione finale, la soppressione della follia del volere. Nello stato presente delle nostre conoscenze, e tenuto conto della nostra corta esperienza e delle nostre analisi difettose, è difficile rappresentarsi in qual modo avrà fine il processo universale, ma se è l'umanità, e non un'altra specie di esseri viventi a noi sconosciuta, chiamata a risolvere il problema, tre condizioni sono necessarie al successo dell'impresa.

La prima condizione è che la negazione del volere nell'umanità sorpassi la somma di tutta la volontà che si manifesta nella natura organica ed inorganica. Questa condizione può verificarsi, perchè da una parte l'uomo riduce sempre più il numero degli animali e dei vegetali, non conservando che quelli soltanto che possono servire ai suoi bisogni, e dall'altra i progressi della chimica e dell'agricoltura permetteranno di elevare considerabilmente la popolazione del globo.

La seconda condizione è che la coscienza dell'umanità sia profondamente persuasa della follia del volere e della miseria dell'esistenza, ed aspiri perciò all'assenza del dolore nella pace del non-essere.

Come terza condizione è necessario che tutti i popoli della terra abbiano facilità di comunicazione fra loro per poter prendere nel medesimo tempo una risoluzione comune.

Quando queste condizioni saranno attuate, si

avrà la grande catastrofe del dramma del mondo, l'annichilazione finale. *Molto tempo innanzi*, scrive l'Hartmann, *che si produca il raffreddamento del globo, l'evoluzione del mondo avrà avuto il suo termine, e l'esistenza di questo cosmo con tutti i suoi arcipelaghi e le sue nebulose sarà svanito* (1).

Ma questa annichilazione del mondo sarà definitiva? L'Hartmann ammette che la probabilità che una volontà perfettamente libera possa determinarsi novellamente a volere è uguale a $^1/_2$, ma *se si considera a priori la verisimiglianza che il volere è sortito dalla potenza* n *volte durante tutto il corso del processo del mondo*, la probabilità di una nuova volizione è uguale a $\frac{1}{2^n}$, sicchè a misura che cresce n, questa probabilità decresce e diviene quasi insignificante, bastando ad assicurarci contro la ripetizione *ad infinitum* del fenomeno dell'esistenza.

---

(1) Hartmann, II, pag. 496.

CAPO TERZO

Il pessimismo leopardiano

SOMMARIO. — 23. Esame della teorica lombrosiana sulla natura epilettoide del genio. — 24. Giudizî del Patrizi sul carattere morale di Leopardi e sulle sue attitudini filosofiche e poetiche. — 25. Giudizî del Sergi sulla lirica leopardiana. — 26. Partizione del tema (*il pessimismo leopardiano*). — § 1. Il pessimismo leopardiano fu *continuato* e *ragionato*. - § 2. Quale ne sia il fondamento filosofico. - § 3. Quale conseguenza etica il Leopardi ne dedusse. - § 4. Quali le origini del pessimismo leopardiano. - Conclusione.

> Tal cosa è la vita, che a portarla, fa di bisogno ad ora ad ora, deponendola, ripigliare un poco di lena, e ristorarsi con un gusto e quasi una particella di morte.
>
> LEOPARDI (*Cantico del gallo silvestre*).

23. Prima di entrare nell'esame del pessimismo leopardiano, e mostrarne i punti di contatto e di divergenza col pessimismo antico e contemporaneo, stimiamo utile occuparci alquanto dei giudizî portati sul filosofo e sul poeta recanatase da alcuni noti antropologi italiani.

Cesare Lombroso ha con larga erudizione e con ingegnosi argomenti tentato dimostrare che il genio ha natura epilettoide (1). Quest'affermazione

---

(1) LOMBROSO, *L'uomo di genio*, pag. 560 e seg.

però non può dirsi divenuta una verità scientifica. Molte obbiezioni la infirmano, fra cui principalissima quella, che desumesi dall'esistenza di *genî integri*. Se il genio avesse realmente natura epilettoide, nessun genio potrebbe trovarsi senza qualche fenomeno epilettiforme, e basterebbe una sola eccezione per demolire la teoria. Il Lombroso riconosce come genî integri Galilei, Leonardo da Vinci, Voltaire, Macchiavelli, Cavour, Darwin. Egli scrive: " Non ve n'è uno fra questi, che non abbia mostrato nell'ampio e nello stesso tempo armonico volume del cranio la forza del pensiero, frenata dalla calma dei desiderî; non uno in cui la grande passione del vero e del bello abbia soffocato lo amore della famiglia e della patria " (1).

Ma fra i genî autentici, in cui mancano i fenomeni epilettiformi, si possono citare anche Aristotile, Euclide (2), Raffaello, Eulero (3), Keplero, Co-

---

(1) Lombroso, op. cit., pag. 577.

(2) Pappo nelle sue *Collezioni matematiche* descrive Euclide come laborioso, dolce, modesto, amante di tutti quelli, che cooperavano al progresso della scienza, e mai invido dei loro lavori. Questa bontà dell'animo di Euclide non è una smentita alla teoria lombrosiana, che spiega la *longevità* dei geni con la mancanza di *affettività* e di *senso morale?*

(3) Condorcet nell'*Elogio di Eulero* scrive: *la sua mente fu del pari capace dei più grandi concetti e del più assiduo lavoro, che moltiplicò le sue opere oltre quanto potrebbesi aspettare da umana forza e che nondimeno fu in ciascuna originale; la sua mente fu sempre occupata e l'animo sempre tranquillo.* Questa costanza

pernico, Huyghens (1), Leibniz, Shakespeare (2), Spinoza, Federico il grande, D'Alembert, Kant, La Place, Lagrangia, Schelling, Tolstoi, etc.

Fu epilettoide Dante? Il Lombroso l'afferma, ma l'argomento, su cui fonda la sua asserzione, non ci convince. Egli cita una nota di Durand-Fardel (*Nouvelle Revue 1893*), nella quale è scritto che *Dante cer-*

---

nelle occupazioni intellettuali e questa tranquillità di animo di Eulero sono evidentemente in contraddizione con l'*intermittenza* e l'*impulsività*, che il Lombroso determina quali costanti *note degenerative del genio.*

(1) Huyghens ci viene dalla storia rappresentato come affabile ed espansivo, frequentato con amore da giovani dotti, che poneva sulla via delle scoperte, ed il Leibniz non dissimulò le obbligazioni che aveva verso di lui. La bontà dell'animo di Huyghens come quella di Euclide è in antinomia con la pretesa mancanza di *affettività* nei geni.

(2) Il Lombroso per trovare una nota degenerativa in Shakespeare, la *mancanza dell'affettività*, ricorda che il grande poeta inglese abbandonò la moglie (*L'uomo di genio*, pag. 555), ma dimentica ch'esso non aveva che diciotto anni compiuti, quando sposò Anna Hathaway, che ne aveva ventisei; che se dopo quattro anni di matrimonio abbandonò Stratfort per recarsi in Londra, ciò fece, secondo autorevoli biografi, per creare uno stato onorevole e comodo alla sua famiglia; che ogni anno egli recavasi a visitarla; e che dopo la lunga assenza, si ricongiunse alla moglie, il che prova, secondo Chiarini, *che se l'amore fra loro era morto da un pezzo, essi erano rimasti sempre in buone ed amichevoli relazioni.* (G. Chiarini, *Il matrimonio e gli amori di G. Shakespeare. Nuova Antologia*, 1 marzo 1890, pag. 12, e 1 aprile, pag. 444).

tamente in vita dovette soffrire accessi epilettici seguìti da incoscienza, come provano le frequenti descrizioni di cadute con assenze psichiche e con incoscienza che si trovano nel suo poema. I luoghi del poema, al quale allude lo scrittore francese, sono riportati dal Lombroso con l'avvertenza che gli accessi epilettici didivengono più rari e meno intensi, mano mano che si passa dall'Inferno al Purgatorio ed al Paradiso, e che nel Purgatorio assumono più la forma di sogni e nel Paradiso di estasi.

Questa stessa acuta osservazione fatta dal Lombroso avrebbe dovuto convincerlo che Dante proporzionava gli effetti psichici prodotti in lui alla natura delle scene, che andava descrivendo nella sua tricosmia. Se nell'Inferno il baleno della luce vermiglia fa cadere Dante *come uom cui sonno piglia* (*Inf.*, Canto III, v. 130), se la pietà che gli cagiona il supplizio dei due cognati lo fa cadere *come corpo morto cade* (*Id.*, Canto V, v. 139); se nel Purgatorio trovasi scritto: *Tanto eran gli occhi miei fissi ed attenti...* | *Che gli altri sensi m'eran tutti spenti* (*Purg.*, Canto XXXII, v. 2); se le visioni paradisiache lo pongono in uno stato d'estasi, nel quale *la mente di se stessa uscio, e che si fesse rimembrar non sape* (*Parad.*, Canto XXXI, v. 140); questi stati psichici di Dante non sono che puramente immaginarî e correlativi alle creazioni della sua alta fantasia. La soppressione della coscienza nello svenimento e nell'estasi è un fenomeno notissimo, e non era necessario che Dante, per poterlo descrivere, lo a-

vesse sperimentato in se stesso; laonde il voler desumere la reale esistenza in lui di stati epilettici dagli stati descritti nel divino poema, ci pare arrischiato e non conforme al severo processo scientifico.

Il Lombroso comprende la serietà dell'obbiezione dedotta dall'esistenza di genî integri, e risponde che *mancano i dati sui grandi uomini, perchè ai loro tempi non erano avvertiti come tali e anche avvertendoli non li sapevano studiare* (1).

Questa risposta non ci convince.

Perchè la storia ha registrato l'eccentricità di Socrate (come il camminare a piedi nudi sul ghiaccio e sulla sabbia infocata, il ballare e saltare senza ragione alcuna), e nessun fenomeno epilettiforme ha ricordato di Aristotele? Nè è a dire che questi non fosse celebre ai suoi tempi: maestro ed amico di Alessandro il Grande, egli era l'uomo più in vista della Grecia, che ne riconosceva l'altissimo intelletto e la dottrina universale.

Perchè la storia ha registrato il nevrosismo e la impulsività di Michelangelo, e nulla di simile ha ricordato di Leonardo da Vinci, di Raffaello, di Tiziano, genî universalmente riconosciuti ed onorati da sovrani, da papi, da imperatori?

Perchè trovansi nella storia menzionati i fenomeni epilettoidi e paranoici del Tasso, e non vi è motto che faccia sospettare di qualche anormalità

---

(1) Lombroso, op. cit., pag. 578.

degenerativa in Ariosto e Shakespeare? Nè vale opporre col Lombroso che i grandi uomini non furono conosciuti per tali dai contemporanei, imperocchè Shakespeare era così celebre che Giacomo I gli diresse uno scritto di suo pugno, Elisabetta gli commise di comporre *Le allegre commari di Windsor*, e Francesco Meres, prima che il grande drammaturgo avesse composto il suo capolavoro, l'*Amleto*, scrisse su lui un discorso, che contiene quest'elogio: " In quella guisa che Plauto e Seneca sono riputati i migliori per la comedia e la tragedia fra i Latini, così Shakespeare, fra gl'Inglesi, è il più eccellente in amendue questi generi ".

Perchè nella storia sono ricordati gli accessi epilettici di Cesare e Napoleone, e nessun fenomeno di questo genere è menzionato di Federico il Grande, scrittore, guerriere e politico, com'essi, di primissimo ordine?

Perchè alla cronaca contemporanea nessuna stranezza di Wagner è sfuggita, e nessuna eccentricità è ricordata di Bellini?

Si dirà forse, come si è detto di Verdi, che Bellini non è genio, ma contro quest'affermazione protesterebbe il medesimo Wagner, il quale definì la *Norma*, il melodramma, in cui più trovavasi l'impronta del genio.

Perchè la cronaca contemporanea ci fa nota l'epilessia di Dostoyewski, e non fa menzione di fenomeni epilettiformi in Tolstoi? Il Lombroso ricorda che questo genio contemporaneo subì tal-

mente l'influenza dell'idealismo tedesco che scrisse di sè: " Mi figurava che fuori di me non vi era nulla nè di vivo nè di morto; che gli oggetti non erano oggetti, ma vane apparenze, etc. „. Ecco la follìa del dubbio, scrive Lombroso, felice di trovare una nota di degenerazione in un genio autentico; ma è evidente che lo stato di animo di Tolstoi non era che una conseguenza della profonda assimilazione della dottrina, che fa del mondo una nostra rappresentazione, un fenomeno cerebrale, ma quello stato, non implicando alcuna degenerazione, fu transitorio e scomparve, come appena il Tolstoi dette alle sue speculazioni un altro indirizzo.

E perchè finalmente la cronaca contemporanea è ricca di aneddoti sulle eccentricità di A. Schopenhauer, e nulla di anormale, di strano, di bizzarro ci racconta di un filosofo veramente geniale, lo Schelling, o di quel genio filosofico italiano, che nomasi Antonio Rosmini?

Senza moltiplicare gli esempi può dirsi in generale che se la storia, le cronache. le biografie, le gazzette hanno potuto raccontare le anormalità, le bizzarrie, i fenomeni epilettoidi di alcuni genî e di molti genialoidi, e nulla di simile hanno narrato di non pochi genî autentici di primissimo ordine, devesi logicamente dedurne che le anormalità possono qualche volta accompagnarsi al genio, ma non ne sono la causa, nè la condizione necessaria.

Il Lombroso fonda l'analogia del genio coll'epi-

lessia principalmente nel fenomeno dell'instantaneità ed incoscienza del prodotto geniale. Il Sergi ha però dimostrato (e la sua autorità citiamo, perchè quest'illustre psicologo crede anch'egli il genio dipendente da un fatto patologico) che *il pensiero di ogni uomo si elabora sempre nell'incoscienza e si manifesta alla coscienza quand'è compiuto,* **insciente colui,** *in cui tutto il fenomeno si produce, e che l'apparenza del fenomeno compiutosi ed elaboratosi nell'incoscienza avvenga istantaneamente ed in ogni uomo anche nella prima età* (1). Se dunque l'apparizione istantanea nel genio e l'incoscienza della produzione non costituiscono fatti ad esso speciali, ma fatti comuni a tutti gli altri uomini, vien meno il principale argomento, con cui il Lombroso cerca dimostrare la natura epilettoide del genio.

D'altra parte la teoria lombrosiana trova una grave obbiezione nell'antitesi fra gli effetti dell'*accesso epilettico* e gli effetti di quello, che chiameremo *accesso geniale,* per usare della terminologia del Lombroso. Scrive il Tonnini: " Il contenuto delle idee è assai spesso delirante negli epilettici... Ma è specialmente nell'associazione delle idee, dove si rivelano guasti profondi del sistema commessurale del cervello: nulla a loro serve per acquistare esperienza, la memoria è debole; eccedono nel discorso o nello scritto dove dovrebbero limitarsi

---

(1) G. Sergi, *Gli uomini di genio* (*Nuova Antologia*, 1 febbraio 1900, pag. 420 e seg.).

e scarseggiano ove dovrebbero abbondare; il filo d'un'idea conduce in essi a conseguenze nuove, strane, illogiche, lampanti solo a loro nel rapido baleno di una concezione, ch'è l'equazione algebrica di secondo grado dei più disparati elementi... La contraddizione continua fra gli atti e le idee, il rapido passaggio senza motivo apparente dalla tranquillità e ragionevolezza alle più assurde concezioni, alle più sfrenate impulsioni, ci rivelano *la dissociazione nella funzionalità ideativa*, la disarmonia, l'asimetria psichica, se così si potesse dire „ (1).

Ora se negli uomini di genio la memoria è ordinariamente fortissima, il contenuto delle idee, anzichè delirante, è profondo e luminoso, maravigliosa la funzionalità ideativa, che coglie i più lontani rapporti, è evidente che l'accesso geniale è tutt'altra cosa che l'accesso epilettico, e non può esserne una specie, imperocchè, come acutamente ha osservato il Bovio, *la specie si differenzia nel genere, ma non gli ripugna* (2).

Il genio ha una base fisiologica, che, secondo Max Nordau, consiste *in un possente sviluppamento dei centri del giudizio e della volontà* (3). Parimenti il Flechsig (4) afferma che il cervello degli uomini

---

(1) Tonnini, *Le epilessie in rapporto alla degenerazione*, p. 251.

(2) Bovio, *Il Genio*, pag. 18, 19.

(3) Max Nordau, *Psicho-Physiologie du genie et du talent*, p. 147.

(4) Citato dal Lombroso nel libro *Genio e Degenerazione*, p. 287.

di genio si distingue per uno sviluppo maggiore, per una maggiore complicazione di quei centri, che presiedono alle funzioni psichiche più elevate (il lobo frontale ed il lobo temporale-parietale). Lo stesso Lombroso ammette che le manifestazioni geniali non possono prodursi che *da un cervello più ricco degli altri in cellule nervose*, quantunque egli ritenga anche come condizione necessaria *lo stato irritativo della corteccia*, ch'è proprio dell'epilessia.

Malgrado la base fisiologica del genio non può negarsi (ed è questa la parte di vero che si contiene nella teorica lombrosiana) che il genio (specialmente *unilaterale*) non rade volte si accompagna a turbamenti cerebrali, a squilibrio nelle funzioni psichiche. Si dovrà dire perciò che il genio è una psicosi? Il Nordau lo nega assolutamente con le seguenti parole: " Ciò non prova in alcun modo che il genio è *a priori* una psicosi; ciò prova unicamente che una neo-formazione evolutiva, una differenziazione superiore, presentandosi per la prima volta come acquisizione individuale, è più delicata e meno resistente che un organo rudemente e solidamente formato, consolidato dall'eredità e da una lunga selezione. Noi sappiamo che molti atleti soffrono e muoiono d'ipertrofia e di degenerazione grassa del cuore; è la malattia professionale dei campioni dello sport e dei ginnasti. Nondimeno mi si riderebbe al naso, se io dicessi: l'atletismo è una cardiopatia. Ora questo motto avrebbe giu-

stamente lo stesso valore che il famoso assioma: " Il genio è una nevrosi " (1).

Il Sergi, nell'esaminare la questione se il genio sia davvero una psicosi, distingue due forme d'intuizione negli uomini di genio, che perciò classifica in *intuizionisti* ed *impressionisti* (2). Posta questa differenza, l'illustre psicologo prosegue: " Non vi ha dubbio che l'accesso di sviluppo in questa direzione (cioè nell'*intuizione geniale della scienza e dell'attività* e nell'*impressione artistica*) non può non interpetrarsi come lo stato di squilibrio funzionale che il fenomeno debba apportare " (3). E poco dopo soggiunge: " La vivezza delle impressioni deve naturalmente apportare illusioni, allucinazioni, deliri, irrequietezza ed anche instabilità nella vita pratica dell'artista " (4).

Da questi passaggi potrebbesi inferire che pel Sergi, le perturbazioni, che si possono verificare non rare volte nel genio, ne siano una conseguenza, un effetto, come nella teoria di Max Nordau. Eppure non è così. Infatti egli, dopo aver dichiarato non lieve l'obbiezione, che la degerazione non sia una causa del genio, ma piuttosto un concomitante più o meno necessario o accidentale, finisce

---

(1) Max Nordau, op. cit., pag. 91.

(2) Giuseppe Sergi, *Gli uomini di genio* (*Nuova Antologia*, vol. cit., pag. 426.

(3) Sergi, luogo citato, pag. 425, 426.

(4) Sergi, luogo citato, pag. 427.

con l'affermare che il Lombroso ha dimostrato con numerosi fatti che il genio abbia la sua origine nella degenerazione.

Osserviamo che i fatti esposti dal Lombroso non si riferiscono che ad un limitato numero di genî, e perciò non si può dedurne una regola generale. D'altra parte se il Lombroso ha provato l'esistenza in alcuni uomini di genio di note degenerative, non ha però in alcuna maniera dimostrato ch'esse siano *causa*, e non *effetti* del genio, qualora non le si vogliano considerare come semplici concomitanti. E se anche fosse provato essere negli uomini di genio sempre coevo allo sviluppo di certe cellule un arresto di sviluppo di certe altre o qualche altra anormalità, non perciò l'opera geniale potrebbesi ritenere il prodotto di una psicosi, perchè mancherebbe sempre la prova che il fattore patologico abbia agito come concausa efficiente, e non come semplice causa perturbatrice. In un solo caso dovrebbesi ritenere il genio una psicosi, se si ammettesse l'ipotesi lombrosiana che il prodotto geniale sia l'*equivalente psichico* del movimento convulsivo negli epilettici, ma quell'ipotesi è dichiarata *non vera* dal medesimo Sergi (1).

24. La teoria del Lombroso sul genio ha indotto un valoroso professore, M. L. Patrizi, a scrivere un importante *saggio psico-antropologico su Giacomo Leopardi* con lo scopo *di controllare*, com'egli si espri-

---

(1) Sergi, luogo citato, pag. 420.

me, *nel singolo fatto l'ipotesi generale.* Il risultato della investigazione del Patrizi si è che il Leopardi non può più essere considerato come un infelice rachitico immune da ogni stimmate nervosa, ma come un vero piscopatico, per degenerazione ereditaria, lipemaniaco e paranoico con sospetto di epilessia larvata (1).

Lasciando ai psichiatri il giudizio sull'esattezza di questa diagnosi, noi crediamo però che alcuni apprezzamenti sul carattere morale di Leopardi siano dedotti da premesse insufficienti.

Ad esempio il Patrizi scrive che il grande ed infelice poeta recanatese si mostrò *ingiusto e duro* verso il padre fino al punto di desiderarne la morte. La lettera, in cui si pretende espressa questa rea aspirazione, è del 9 aprile 1821 diretta al Perticari, ma in essa è scritto soltanto questo periodo: " Io non vedrò mai cielo nè terra che non sia recanatese, prima di quell'*accidente che la natura comanda ch'io tema* e che oltracciò avverrà nel tempo della mia vecchiezza: dico la morte di mio padre ". Da queste parole non si può ragionevolmente altro dedurre, fuorchè Giacomo deplorava di non potere per lunghi anni uscire da Recanati, ma, anzichè desiderare la morte del padre per uscirne, egli la chiama *un accidente che la natura comanda che tema.*

---

(1) M. L. Patrizi, *Saggio psico-antropologico su Giacomo Leopardi e la sua famiglia*, pag. 190.

Nè è vero che il desiderio della morte del genitore si trovi nell'orditura del secondo dei suoi *Pensieri*, come afferma il Patrizi (1). In quel pensiero acutamente si nota che fra gli uomini illustri, *che sono tali* **non per iscrivere, ma per fare,** *troverai a gran fatica pochissimi veramente grandi, ai quali non sia mancato il padre nella prima età,* essendo il sentimento della soggezione e della dipendenza filiale un ostacolo all'operare qualche cosa di grande. La osservazione è puramente obbiettiva, perchè si riferisce agli *uomini di azione*, non agli *scrittori*, fra i quali soltanto poteva il Leopardi collocare se stesso.

Il giudizio, che Giacomo dà sui *Dialoghetti* di Monaldo, è, secondo il Patrizi, un'altra prova della sua ingiustizia e durezza verso il genitore. Il giudizio trovasi espresso in una lettera (15 maggio 1832) diretta al Melchiorri, ed in un'altra (15 maggio 1837) diretta all'avvocato Maestri; esso è certamente acerbissimo, perchè nella prima definisce l'opuscolo paterno *infame, infamissimo, scelleratissimo libro,* e nell'altra *la più bestiale scrittura del mondo;* però queste qualificazioni non possono giudicarsi immeritate, quando si consideri che i *Dialoghetti* sono la quintessenza dei pregiudizî clericali e reazionarî di Monaldo Leopardi, ed è compatibile il povero Giacomo, che per virtù d'intelletto

---

(1) Patrizi, op. cit., pag. 123.

e di studi erasi sollevato ad una concezione filosofica e politica in antinomia con le credenze del genitore, se in due lettere private si sia doluto in aspri termini dell'esserglisi attribuita la paternità dei *Dialoghetti*. Il giudizio su di essi, per quanto severo sia, non è una prova di animo duro verso il genitore, salvo che non si voglia ragionare alla maniera degli Ateniesi, che giudicavano ingrato Aristotele per aver confutate le teoriche del suo maestro Platone.

Molto meno ci pare dimostrata l'affermazione che il Leopardi si dovesse, per la sua condotta rispetto a congiunti ed amici, reputare di *animo non buono*. Esaminiamo infatti gli argomenti addotti dal Patrizi.

a) Il verso " *Le magnifiche sorti e progressive* „ ch'è di Mamiani, zio ed ammiratore di Giacomo, fu inserito nella *Ginestra* con la nota: " *parole di un moderno, al quale è dovuta tutta la loro eleganza* „. Trovasi certamente in questa nota una punta d'ironia, ma potrà dirsi perciò che il Leopardi abbia avuto animo non buono? Il concetto ottimistico racchiuso nel verso di Mamiani era in perfetta antitesi col pessimismo di Leopardi, che, pur pungendone l'autore, mostra di averlo in una certa estimazione. Degli uomini di nessun conto non si citano invero le sentenze.

b) L'illustre Niebuhr, tanto sollecito della fama e dell'esistenza materiale del Leopardi, ne fu compensato con un risata alle sue spalle nei *Paralipomeni*.

I versi, cui si allude dal Patrizi, trovansi nell'ottava II del canto VII, e sono i seguenti:

Gli anni non so di Creta o di Minosse;
Il Niebuhr li diria se vivo fosse.

In questa celia non vi è nulla di pungente pel Niebuhr, anzi vi è un implicito riconoscimento dell'acume e della dottrina dell'illustre archeologo.

c) Lo sgarbo al Mai, raccontato da D. Gnoli (1), si riduce all'aver rifiutato l'invito di andare da lui a pranzo il più spesso che potesse ed anche ogni giorno. Il Leopardi sospettò che il vescovo lo credesse in tali condizioni finanziarie da non potersi alimentare, e certamente per un sentimento di alterezza (non per cattivo animo) gli fece intendere che non aveva bisogno dei suoi pranzi.

d) Il giudizio che il Leopardi scrisse del Cancellieri è certamente acerbissimo, ma non può essere ritenuto come prova di animo cattivo. Il Leopardi in una lettera scritta al fratello Carlo (28 novembre 1822) svelava l'impressione che gli aveva fatto il Cancellieri: quell'impressione non era destinata alla pubblicità, e perciò, se pure il Leopardi si fosse ingannato nei suoi apprezzamenti, potevasi indurne un errore di giudizio, non ingratitudine di animo.

e) Della freddezza di Leopardi verso Giordani, nel tempo che stette a Firenze, s'ignora la causa,

---

(1) *Nuova Antologia,* 15 aprile 1880, pag. 744.

ma è possibile, come avverte il D'Ovidio, che l'infelice poeta recanatese avesse saputo dal Ranieri che il Giordani *appena lo scorgeva di lontano, scantonava per paura d'esserne richiesto di danaro* (1).

f) Restano a carico del Leopardi le lettere da lui scritte alla famiglia durante gli ultimi anni della sua convivenza con Ranieri, ma quelle lettere non pare che contengano una serie di bugie, come scrive il Patrizi, sulla fede dello stesso Ranieri. *Il libercolo del Ranieri* (*Sette anni di sodalizio con Giacomo Leopardi*), scrive il D'Ovidio, *è dimostrato una deplorabile menzogna da cima a fondo* (2); e se le prove raccolte dal Piergili e dal Ridella non lasciano alcun dubbio su questo soggetto, è inattendibile la testimonianza del Ranieri invocata dal Patrizi. Senza entrare in una minuta disamina basterà osservare, che mentre il Ranieri si era adontato che il Leopardi avesse dato ad intendere alla famiglia di aver preso a Napoli un quartierino in fitto, il Piergili gli oppose che l'ultima di quelle tali lettere dichiarate menzognere era stata scritta di pugno dello stesso Ranieri (3).

Anche il giudizio, che il Patrizi dà sul poeta, non puossi in tutto accettare.

---

(1) F. D'Ovidio, *Leopardi e Ranieri. Nuova Antologia*, 1 marzo 1897, pag. 67.

(2) F. D'Ovidio, luogo citato, pag. 61.

(3) Per più ampie notizie può consultarsi il Piergili (*Nuovi documenti intorno alla vita ed agli scritti di G. Leopardi*), ed il Ridella (*Una sventura postuma di G. Leopardi*).

Per il valoroso professore recanatese il Leopardi poetava nella così detta " *maniera cieca* „ mentre i poeti e gli artisti pensano per lo più secondo il *tipo concreto*, vale a dire sostituendo il simbolo all'idea. Cita ad esempio le seguenti due strofe del Carducci:

Quando io salgo dei secoli su 'l monte
Triste in sembianza e solo,
Levan le strofe intorno alla mia fronte,
Siccome falchi, il volo.
Ed ogni strofa ha un'anima, ed a valle
Precipita e rimbomba,
Come fuga d'indomite cavalle
con la spada e la tromba....

Quale spettacolo in questi versi, scrive il Patrizi, *per gli occhi e per l'udito. Niente troviamo nel poeta recanatese che possa, benchè da lungi, stare a confronto con questa ricchezza di splendori, di suoni, di moto* (1).

Il Taine scrive che " l'arte ha per iscopo di manifestare qualche carattere essenziale o saliente, perciò qualche idea importante più chiaramente e più completamente che nol facciano gli oggetti reali. Essa vi arriva impiegandovi un insieme di parti legate, di cui essa modifica sistematicamente i rapporti. Nelle tre arti d'imitazione, scultura, pittura e poesia, questo insieme corrisponde ad oggetti reali „ (2).

---

(1) Patrizi, op. cit., pag. 145.

(2) H. Taine, *Philosophie de l'art*, tom. I, pag. 47.

Non pare che da questa definizione, che ha il merito di non essere mistica o metafisica e d'essere fondata sull'osservazione, possa dedursi che il simbolo sia un elemento essenziale dell'arte, per modo che dall'uso più o meno grande di esso debbasi giudicare del maggiore o minor valore dell'artista. Nella rappresentazione dei fenomeni della natura e della psiche si può essere efficaci (ed abbondano gli esempi) senza far uso del simbolo, che sarebbe allora inutile ed ingombrante. Piuttosto nello esprimere idee astratte il simbolo giova ad individuarle, ma al Leopardi non mancò quest'attitudine, ed il Patrizi, che, per provare la scarsezza dei simboli leopardiani, ricorda l'Italia raffigurata nella povera ancella, la Pace e la Morte in un angelo alato, e qualche altra immagine o similitudine, dimentica i simboli più importanti, in cui il suo grande concittadino individuò le idee-madri del suo pessimismo. Infatti la vita umana con le sue sofferenze è simboleggiata nella stupenda immagine del *vecchierel bianco infermo,* la natura è il *fanciullo invitto* che *distruggendo e formando si trastulla*, la ginestra è il simbolo della saggezza, perchè senza codardo supplicare e senza credersi immortale attende che il sotterraneo foco si stenda sulle sue *molli foreste.* Questo solitario fiore di ginestra vale certamente, come simbolo, le cavalle ed i falchi carducciani, che tanto entusiasmo eccitano nel Patrizi.

Si può invece accettare il giudizio di questo coltissimo professore sulla limitazione delle qualità

pittoriche e scultorie nella lirica leopardiana (questa grandeggia soltanto pel pensiero e pel sentimento), ma non crediamo che la limitazione sia stata tanta da togliere al Leopardi la possibilità di determinare le qualità corporee delle donne gentili da lui cantate. Di Silvia son ricordati gli *occhi ridenti e fuggitivi*, le *negre chiome*, gli *sguardi innamorati e schivi*, e queste determinazioni non sono insufficienti, come crede il Patrizi, perchè esse valgono a rappresentarci le gentile figura della tessitrice recanatese, di cui il Leopardi non si proponeva di cantare le lodi della fisica bellezza, ma di piangere il fato immaturo, per porre in contrasto le speranze della giovinezza con i disinganni della realtà.

Molto meno diremo col Patrizi, che *tutto il fascino femineo di Aspasia sfuma in un segno astratto:* " *angelica forma* ". Infatti la citazione è incompleta, perchè il Leopardi cantò:

E mai non sento
Mover profumo di fiorita piaggia
O di fiori olezzar vie cittadine,
Ch'io non ti vegga ancor qual'eri il giorno
Che nei vezzosi appartamenti accolta
Tutti odorati dei novelli fiori
Di primavera, del color vestita
Della bruna viola, a me si offerse
L'angelica tua forma, inchino il fianco
Sovra nitide pelli, e circonfusa
D'arcana voluttà; quando tu, dotta
Allettatrice, fervidi sonanti
Baci scoccavi nelle curve labbra

Dei tuoi bambini, il niveo collo intanto
Porgendo, e lor di tue cagioni ignari
Con la man legiadrissima stringevi
Al seno ascoso e desiato.

Da questi versi vien fuori la vivente immagine di una donna formosa, voluttuosa e lusinghiera, e non una fredda astrazione. Nell' interpetrazione delle leggi i giuristi insegnano doversi tener presente il brocardico: " *Incivile est, nisi tota lege perspecta, una aliqua particola eius proposita judicare, vel respondere* (*D. L. 24. De legibus senatusque consultis*) ". Non è inutile raccomandarne l'applicazione quando devesi pronunziare giudizio sulle opere d'arte.

Ancora un'osservazione. Il Patrizi scrive che l'*organismo mentale del Leopardi pareva destinato più ad un filosofo che ad un artista* (1). Quando poi egli porta giudizio sulla teoria frammentaria del filosofo, la pone *a grande distanza dalle formole nette, genialissime di Schopenhauer e di Hartmann, che sono chiavi per tutte le quistioni possibili* (2). E noi osserviamo: se il poeta aveva un organismo più adatto al filosofare, e se il filosofo recanatese fu inferiore ad Hartmann, pensatore certamente di second' ordine, dovrà conchiudersi che il poeta era mediocrissimo, quantunque il Patrizi lo chiami grande. E se tali furono il filosofo ed il poeta, perchè il Patrizi ha

(1) Patrizi, op. cit., pag. 164.
(2) Patrizi, op. cit., pag. 185.

scritto il suo saggio psico-antropologico? Questo aveva per scopo di confermare la teoria del Lombroso che il genio è una psicosi, ma, negato il genio a Leopardi, mancava la ragione di scrivere quel saggio, ed il Patrizi non più poteva, nell'interesse della scienza, sentirsi autorizzato a rappresentarci quale ingiusto e duro figlio, quale ingrato verso gli ammiratori il suo infelice concittadino, di cui un grande italiano, Vincenzo Gioberti, aveva scritto: " Pochi uomini resero alla virtù un culto così caldo, sincero, profondo, ed ebbe un intuito di esso così vivo, come Leopardi, malgrado gli errori suoi. Fra i molti luoghi delle sue opere, ch'esprimono l'*alta bontà del suo animo*, ne eleggerò uno solo, etc. „ (1).

25. Anche il Sergi si è dal punto di vista psico-antropologico occupato della lirica leopardiana, ma non è possibile convenire in tutti i suoi giudizî.

Secondo l'illustre professore il Leopardi non ebbe sentimento della natura, e perciò le sue descrizioni non hanno sviluppo, sono embrionali (2); nulla di nuovo produsse nè in prosa, nè in verso (3); alcune sue invenzioni sono mostruose, e sembrano uscite dalla fantasia dei paranoici (4); nella lirica leopar-

---

(1) *Pensieri e giudizi di Vincenzo Gioberti sulla letteratura italiana e straniera* raccolti e ordinati da Filippo Ugolini, p. 405.

(2) Sergi, *Leopardi al lume della scienza,* pag. 13.

(3) Sergi, op. cit., pag. 60.

(4) Id., pag. 94.

diana non trovasi l'espressione del dolore universale, ma del suo proprio dolore (1).

Di quest'ultimo giudizio, ch'esige lungo discorso, ci occuperemo in seguito nel trattare del pessimismo leopardiano; per ora esaminiamo brevemente il valore degli altri giudizî.

Quando il Sergi afferma che il Leopardi non ebbe il sentimento della natura, intende della natura *serena* e *dolce* (2), non già della natura irata e terribile. Il terribile ed il disastroso è rappresentato potentemente nella lirica leopardiana, quantunque il Sergi non le risparmi il biasimo *d'essere eccessiva e fuori d'ogni misura* (3). Però (ce lo perdoni l'illustre antropologo) nè la descrizione della strage dei Persi (*All'Italia*), nè quella della morte per gelo degl'itali prodi sulle rutene squallide piagge (*Sopra il monumento di Dante*) mancano di misura; l'ultima è anzi efficacissima a destare la pietà per gl'italiani caduti non pel *bene della patria*, ma per *li tiranni suoi*. La descrizione poi della dissepolta Pompei è stupenda, e prova che anche negli ultimi anni della sua vita il Leopardi conservò intatta la fantasia descrittrice.

Nè della natura serena e dolce può affermarsi che nel Leopardi mancasse il sentimento, e spesso la rappresentazione adequata. Lo stesso Sergi rico-

---

(1) Id., pag. 126, 127.

(2) Id., pag. 114.

(3) Id., pag. 142.

nosce che nel *Tramonto della Luna* trovasi una *bella descrizione di fenomeni naturali*, ed egli definisce bella anche la scena descritta nei seguenti versi dell' *Ultimo canto di Saffo*:

« Placida notte e verecondo raggio
Della cadente luna, e tu che spunti
Tra la tacita selva in su la rupe
Nunzio del giorno ».

ma dice la rappresentazione strozzata, e simile giudizio porta sulla descrizione contenuta nel *Passero solitario*. Dovevasi però investigare se la mancanza di sviluppo nella descrizione della scena dipendeva da deficienza di facoltà rappresentativa nell' autore, ovvero dal limite impostogli dalla natura del soggetto. Nell' *Ultimo canto di Saffo* il Leopardi non si proponeva di cantare le bellezze della natura, ma di esprimere il dolore della poetessa greca per il suo *velo indegno*, per il suo *disadorno ammanto*: bastava perciò a far risaltare l'antitesi fra le forme di Saffo e le *vezzose forme* della natura l'accennare a queste in maniera sintetica, e d'altra parte, più che nei versi citati dal Sergi, l'accenno si trova in questi altri del medesimo canto:

A me non ride
L'aprico margo e dall'eterea porta
Il mattutino albor; me non il canto
Dei colorati augelli, e non dei faggi
Il murmure saluta: e dove all'ombra
Degl'inclinati salici dispiega

Candido rivo il puro seno, al mio
Lubrico piè le flessuose linfe
Disdegnando sottragge,
E preme in fuga l'odorate piagge.

La medesima osservazione vale pei versi del *Passero solitario*, nei quali è detto abbastanza per porre in antitesi il belato delle greggi, il muggire degli armenti, i mille giri degli uccelli festanti con la solitudine pensosa del passero solitario, al cui costume somigliava quello del poeta.

Il Graf (1), per dimostrare che al Leopardi non mancava il sentimento della natura, cita opportunamente la lettera di lui al Giordani (30 aprile 1817), ed un luogo del *Parini*. Potrebbesi aggiungere un'altra prova dedotta dai versi del *Risorgimento*, ove il poeta, descrivendo la *grave immemore quiete*, dalla quale si ridesta, canta così:

Qual fui! quanto dissimile
Da quel che tanto ardore
Che sì beato errore
Nutrìa nell'alma un dì!
La rondinella vigile,
Alle finestre intorno,
Cantando al novo giorno,
Il cor non mi ferì:
Non all'autunno pallido
In solitaria villa,
La vespertina squilla

(1) A. Graf, *A proposito del Leopardi e del pessimismo* (*Nuova Antologia*, 1 giugno 1818, pag. 508).

Il fuggitivo sol.
Invan brillare vespero
Vidi per muto calle,
Invan sonò la valle
Del flebile usignol.
E voi, pupille tenere,
Sguardi furtivi, erranti,
Voi dei gentili amanti
Primo, immortale amor,
Ed alla mano offertami
Candida ignuda mano,
Foste voi pure invano
Al duro mio sopor.

Il poeta era dunque tutt'altro che insensibile all'incanto della natura, e s'egli scrive

Sospiro in me gli affanni
L'ingenita virtù,

trova poi nel suo cuore la virtù di far rivivere *gl'inganni aperti e noti.*

Insomma è possibile sostenere che la lirica leopardiana non emerga per la potenza descrittiva dei fenomeni naturali, ma il negare al poeta recanatese ogni senso della natura è eccessivo ed erroneo, e forse non s'inganna il Graf (1) nell'affermare che il Leopardi ebbe un tempo vivo e delicato quel senso, che poscia andò, con le sventure e con l'accentuarsi del suo pessimismo, diminuendo, quantunque nella cronologia dei canti Leopardiani il

(1) A. Graf, luogo citato, pag. 508.

Tramonto della luna sia coevo alla *Ginestra*, perchè composto, come questa, nell'autunno del 1836 (1).

Senza più insistere su questo tema, già svolto egregiamente dal Graf (2), non possiamo esimerci dal confutare un' obbiezione del Sergi (3), cioè che al Leopardi doveva mancare il sentimento della natura, perchè per essa egli aveva nell'animo un *odio spietato*, come si raccoglie dal *Dialogo della Natura e di un Islandese*. Evidentemente in questa obbiezione si confonde la *natura naturans* con la *natura naturata*. La prima pel Leopardi è identica al *brutto poter, che ascoso a comun danno impera*, ed è quella ch' egli odia e finge essersi svelata all' Islandese. Ma la *natura naturata*, cioè quella che si manifesta nel mondo sensibile, quella che, secondo un pessimismo più radicale di quello del Leopardi, vive e soffre con l'uomo, non è oggetto dell'odio suo, ma della sua ammirazione. Infatti nella *Vita Solitaria* egli benedice *le ridenti piagge*, e nella *Palinodia*, mentre si scaglia contro la *natura naturans*, che crea per distruggere, loda poi ogni sua opera, *d'alto artificio a contemplar* (*natura naturata*).

Al Sergi, che afferma non avere il Leopardi *nulla prodotto di nuovo nè in prosa nè in verso*, il Graf risponde: " Ed io confesso di non sapere donde ri-

---

(1) Patrizi, op. cit., pag. 161.

(2) A. Graf, *Estetica ed arte di G. Leopardi* nel volume *Foscolo, Manzoni, Leopardi*, Torino, 1898.

(3) Sergi, *Leopardi al lume della scienza*, pag. 14, 15, 16.

farmi per contraddirgli, nè come dimostrare, senza troppo lungo e fastidioso discorso, la novità grandissima di quella poesia presa nel tutto insieme, a chi di quella novità, e dello spicco che se ne vede in mezzo alla poesia degli ultimi tempi, non abbia il senso immediato e spontaneo „ (1). Eppure era agevole rispondere con frase sintetica che il Leopardi aveva prodotto di nuovo la *lirica pessimistica*, della quale, salvo un accenno in Ugo Foscolo, non trovasi orma nei predecessori e contemporanei italiani del poeta recanatese. Quella lirica ha anche qualche cosa di tragico pel contrasto fra il cuore, che ama e rimpiange le illusioni della giovinezza, e la fredda ragione, che gli mostra il nulla e le sofferenze della vita.

E questo mostra di avere bene inteso il Sergi là dove scrive: " Ma alla fine anche questa sopravvivenza di vita normale sparisce e Leopardi canta solo di sè e del nulla da cui si sente circondato: e allora è grande, allora è nuovo, come aveva pensato De Sanctis, e come anche ora conviene Carducci stesso „ (2). Se chi ha scritto questi righi non avesse in altro luogo circoscritto il contenuto della lirica leopardiana all'estrinsecazione del dolore individuale del poeta, ed avesse riconosciuto che

---

(1) A. Graf, *A proposito di Leopardi e del pessimismo* (luogo cit., pag. 509).

(2) Sergi, op. cit., pag. 187.

quella lirica era salita fino all'affermazione del dolore universale, avrebbe dato dei canti del Leopardi più esatto giudizio.

Finalmente il Sergi cita come indizi di paranoia in Leopardi tre scritti, cioè la *Storia del genere umano*, il *Cantico del gallo silvestre* ed il *Dialogo della natura e di un islandese*. " Cotesti scritti, egli dice, si possono ridurre a quadri con disegni e mostrano subito in colui, che li ha immaginati, un paranoico „ (1).

G. Romano-Catania ha opportunamente osservato che nella Storia del genere umano *la narrazione degli uomini creati tutti bambini e nutricati dalle capre, dalle api e dalle colombe, è tolta da antiche mitologiche cosmogonie e dai poeti, che favoleggiarono dell'educazione di Giove* (2). Bisognava aggiungere che fu costume di Leopardi di adoperare miti e favole antiche *come una base fantastica, da cui scaturisca il ragionamento* (3).

La favola contenuta nella Storia del genere umano, lungi d'essere strana e mostruosa, come pare al Sergi, è per contrario ingegnosissima ed è appropriata a simboleggiare un concetto profondamente pessimistico, cioè che la natura, ad evitare

---

(1) Sergi, op. cit., 93.

(2) G. Romano-Catania, *D'un nuovo libro scientifico sopra G. Leopardi*, pag. 28.

(3) De Sanctis, *Studio su G. Leopardi*, pag. 311.

che gli uomini si stanchino di una vita, che non può dare la felicità da essi sognata, ricorre ai mezzi più varî *per divertirli quanto più si potesse dal conversare col proprio animo,* come la varietà delle scene naturali, i morbi ed altre sventure (per ovviare alla sazietà, e crescere colla opposizione de' mali il pregio dei beni), il bisogno e l'appetito di nuovi cibi e nuove bevande, i fantasmi della Giustizia, della Virtù, della Gloria, dell'Amor patrio. È una concezione, che ha molta analogia con quella schopenhaueriana dell'amore, imperocchè come pel pessimista tedesco l'amore è un'illusione, che la natura fa sorgere nell'individuo, per provvedere alla conservazione della specie, così per G. Leopardi i menzionati fantasmi sono mezzi per impedire la distruzione della specie.

L'invenzione del *Gallo silvestre* non è del Leopardi, che ne ricorda l'origine ebraica con la seguente nota: *Vedi, tra gli altri, il Buxtorf, Lexic. Chaldaic. Talmud et Rabbin. col. 2653 e seg.*

Resta l'immagine della Natura suggerita al Leopardi, come avverte il Romano-Catania (1), dall'Adamastor del Camoens e lodata dal Gioberti. Quell'immagine è un simbolo appropriato alla cosa che vuolsi rappresentare. La natura è la grande generatrice, e perciò è figurata sotto una forma smisurata di donna; i fenomeni della natura sono o belli

---

(1) Romano-Catania, libro citato, pag. 28.

o terribili, e perciò essa è *di volto mezzo tra bello e terribile.* Lungi di vedere nella personificazione leopardiana della natura il prodotto di un paranoico, bisogna ammirare la logica severa, che governa il simbolismo del grande recanatese.

26. Così terminata la nostra digressione relativa ai giudizî che alcuni antropologi italiani hanno dato sul carattere del Leopardi e sulle qualità della sua lirica, passiamo a trattare del pessimismo leopardiano, dividendo il tema nei seguenti paragrafi: 1. Il pessimismo leopardiano fu continuato e ragionato; 2. Qual'è il fondamento filosofico di esso; 3. Quale conseguenza etica il Leopardi ne dedusse; 4. Quali ne furono le origini.

§ 1.° Il pessimismo leopardiano fu continuato e ragionato.

27. Il pessimismo può definirsi la dottrina, che dimostra inseparabile la sofferenza dalle forme più o meno coscienti dell'essere ed è affrancata dalla triplice illusione che la felicità possa conseguirsi nello stato attuale del mondo, od in una vita trascendente dopo la morte, o nell'avvenire dell'evoluzione mondiale.

Fu pessimista il Leopardi?

Già notammo (cap. II, n. 13 e 14) che s'inganna il Sully ponendo il Leopardi fra gli scrittori di pessimismo *non ragionato,* ma più gravemente erra il Sergi opinando ch'egli cantò soltanto il suo dolore *individuale,* e che sia un'illusione il crederlo un *rap-*

presentante dell'umanità sofferente, di cui avrebbe cantato il dolore nei suoi maravigliosi versi (1).

Questa singolare opinione del Sergi è contraddetta dai più preclari critici e letterati italiani. Citiamo fra i molti il De Sanctis (2), lo Zumbini (3), il Panzacchi (4), e fra gli stranieri Arturo Schopenhauer, il cui giudizio non crediamo ricordato in alcuna delle tante monografie su G. Leopardi. " *Nessuno ha mai trattato questo soggetto,* scrive il grande pessimista, *d'una maniera così completa e così profonda, come ai nostri giorni Leopardi. Egli n'è tutto riempito e tutto penetrato. Il suo tema costante è*

---

(1) Sergi, op. cit., pag. 126, 127.

(2) « L'infelicità sua propria, in età così giovine, lo condusse di buon'ora alla meditazione sul male e sul dolore; problema agitato molto e poco ancora risolto, non sapendosi spiegare l'esistenza del male nella vita ». De Sanctis, op. cit., pag. 275.

(3) « Una seconda differenza fra il Leopardi e quegli stranieri è questa, che oltre al cantare il dolore come poeta, egli non cessò mai di studiarlo nelle sue origini e cagioni come filosofo ». B. Zumbini, *Il Leopardi a Napoli*, pag. 29.

(4) « E come uno specchio archimedeo accoglie in sè la luce, ch'è nell'aria ambiente, e la ripercuote con moltiplicata intensità, così G. Leopardi tutto questo male del secolo, tutta questa doglia mondiale accoglieva nell'anima sua, e la proiettava sul mondo in un gruppo di canti, che gareggiano coi monumenti più insigni della lirica di tutti i tempi e di tutti i paesi ». Panzacchi, *G. Leopardi, Conferenza tenuta in Recanati*, pag. 20.

l'ironia ed i dolori della nostra esistenza; egli li dipinge in ciascuna pagina dei suoi scritti, ma con una tale varietà di forma e d'espressione, con una tale ricchezza d'immagini, che, lungi di stancare, egli interessa e commuove ogni volta „ (1).

Certamente quando il Leopardi scrive:

..... Ed io seggo e mi lagno
Del giovanile error che m'abbandona (2)

o si lamenta che *agli anni suoi anche negaro i fati la giovinezza* (3), o afferma *simile al costume del passero solitario il suo* (4), o piange l'immatura dipartita di Silvia e Nerina (5), o narra *la grave immemore quiete* dell'aprile dei suoi anni (6), non può disconoscersi ch'egli allora cantò il suo dolore *individuale,* ma se la sua lirica non avesse altro contenuto, il Leopardi non sarebbe uscito dalla schiera dei poeti elegiaci. È il sollevarsi del pensiero di lui alla contemplazione dei mali e delle sofferenze della vita umana, la vecchiezza, i disinganni, il tedio, i morbi, la morte, che dà alla sua lirica una grandezza tragica, e pone il grande recanatese fra i poeti del dolore mondiale.

---

(1) Schopenhauer, op. cit., tom. II, pag. 892.

(2) *Alla sua donna.*

(3) *A Silvia.*

(4) *Il passero solitario.*

(5) *A Silvia. Le ricordanze.*

(6) *Il Risorgimento.*

Il pessimismo leopardiano non è intermittente, ma *continuato*. Già nell'ode *Ad Angelo Mai* risuonano le prime note del dolore umano, perchè trovasi scritto:

..... A noi presso alla culla
Immoto siede e sulla tomba il nulla.

..... Or che resta? or poi che il verde
È spogliato alle cose? Il certo e solo
Veder che tutto è vano altro che il duolo.

..... Morte domanda
Chi nostro mal conobbe e non ghirlanda.

Nei canti posteriori questo pessimismo si afferma e si sviluppa. Infatti nell'*Ultimo canto di Saffo* si legge:

..... Arcano è tutto
Fuor che il nostro dolor. Negletta prole
Nascemmo al pianto e la ragione in grembo
Dei celesti si posa.

Nell'epistola *A Carlo Pepoli* il Leopardi definisce la vita " *affannoso e travagliato sonno* „ e sviluppa la tesi che la felicità non potendosi conseguire dagli umani, tutte le loro azioni non hanno scopo e non sono altro che *ozio*, un mezzo di *consumare la vita*, insufficiente però a debellare la noia, che siede nell'imo petto come *colonna adamantina, incontro a cui non puote vigor di giovinezza, e non la crolla dolce parola di rosato labbro.*

Nel *Canto di un pastore errante dell'Asia* la vita umana è ammirabilmente simboleggiata nei seguenti insuperabili versi:

Vecchierel bianco, infermo,
Mezzo svestito e scalzo,
Con gravissimo fascio in su le spalle,
Per montagna e per valle,
Per sassi acuti, ed alta rena, e fratte,
Al vento, alla tempesta, e quando avvampa
L'ora, e quando poi gela,
Corre via, corre, anela,
Varca torrenti e stagni,
Cade, risorge, e più e più s'affretta,
Senza posa o ristoro,
Lacero, sanguinoso; infin ch'arriva
Colà dove la via
E dove il tanto affaticar fu volto:
Abisso orrido, immenso,
Ov'ei precipitando, il tutto obblia.
Vergine luna, tale
È la vita mortale.

È questa in forma poetica la traduzione del concetto di Schopenhauer, quando descrive le vane cure, l'inutile lotta pel mantenimento dell'esistenza che ogni istante approssima all'*inevitabile naufragio*.

Segue nello stesso canto un'altra considerazione obbiettiva sulla vita, ove certamente non il dolore individuale, ma il dolore umano trovasi efficacemente espresso:

Nasce l'uomo a fatica
Ed è rischio di morte il nascimento.
Prova pena e tormento
Per prima cosa; e in sul principio stesso

La madre e il genitore
Lo prende a consolar dell'esser nato.
Poi che crescendo viene,
L'uno e l'altro il sostiene, e via pur sempre
Con atti e con parole
Studiasi fargli core
E consolarlo dell'umano stato:
Altro ufficio più grato
Non si fa dai parenti alla lor prole.
Ma perchè dare al sole,
Perchè reggere in vita
Chi poi di quella consolar convenga?
Se la vita è sventura
Perchè da noi si dura?
Intatta luna, tale
È lo stato mortale.

Il concetto di Schopenhauer che il piacere è per natura *negativo*, perchè consiste nella soppressione di un dolore o di un bisogno, trovasi espresso in modo chiaro, quantunque embrionale, in questo luogo della *Quiete dopo la tempesta*:

..... Uscir di pena
È diletto fra noi.
Pene tu spargi a larga mano; il duolo
Spontaneo sorge: e di piacer, quel tanto
Che per mostro e miracolo talvolta
Nasce d'affanno è gran guadagno. Umana
Prole cara agli eterni! assai felice
Se respirar ti lice
D'alcun dolor; beata
Se te d'ogni dolor morte risana.

Çakia-Mouni nella sua predica a Benares (cap. I, n. 10) pose fra le sette cause del dolore umano *la separazione da ciò che si ama*, e G. Leopardi nel canto *Sovra un bassorilievo antico sepolcrale* scrive questi notevoli versi:

Natura, illäudabil maraviglia,
Che per uccider partorisci e nutri,
Se danno è del mortale
Immaturo perir, come il consenti
In quei casi innocenti?
Se ben, perchè funesta,
Perchè sovra ogni male,
A chi si parte, a chi rimane in vita,
Inconsolabil fai tal dipartita?

Nella medesima predica il fondatore del buddismo disse esser dolore la *vecchiezza*, ed il Leopardi nel *Tramonto della luna* ha contro gl'intelletti immortali, che condannano l'uomo alla vecchiezza, queste parole piene d'amara ironia:

Troppo felice e lieta
Nostra misera sorte
Parve lassù, se il giovanile stato,
Dove ogni ben di mille pene è frutto,
Durasse tutto della vita il corso.
Troppo mite decreto
Quel che sentenzia ogni animale a morte,
S'anco mezzo la via
Lor non si desse in pria
Della terribil morte assai più dura.
D'intelletti immortali

Degno trovato, estremo
Di tutti i mali, ritrovar gli eterni
La vecchiezza, ove fosse
Incolume il desio, la speme estinta,
Secche le fonti del piacer, le pene
Maggiori sempre e non più dato il bene.

Notevole è l'analogia fra questi versi ed il seguente luogo di Hartmann: " La giovinezza sola conosce la pienezza del godimento, la quale domanda l'esercizio assolutamente libero del corpo e dello spirito: con l'età, la fatica, gl'incommodi, la noia, le contrarietà, i tormenti sono doppiamente risentiti: e la capacità di godere decresce di più in più " (1).

Chi ricorda i versi della canzone *Amore e Morte* può credere che il Leopardi, malgrado il suo pessimismo, giudichi un bene reale l'*amore*, perchè da esso

Nasce il piacer maggiore
Che per lo mar dell'essere si trova.

Eppure il pensiero definitivo del poeta recanatese è che l'amore non sia che un'illusione. Già nella canzone *Ad Angelo Mai* egli aveva scritto:

Amor di nostra vita ultimo inganno

ma l'esplicazione di questa sentenza trovasi nell'*Aspasia*. In questo canto si afferma che il *piagato*

---

(1) Hartmann, op. cit., tom. II, pag. 376.

mortale vagheggia nell'oggetto amato la figlia della sua mente, l'amorosa idea

Che gran parte d'Olimpo in sè racchiude

ma poscia riconoscendo essere la donna assai lontana da quell'eccelsa immagine, la incolpa a torto del patito disinganno. È questa una concezione somigliante a quella di Hartmann, il quale, sulle orme di Schopenhauer, acutamente nota che la natura, nell'interesse della conservazione della specie, favorisce l'illusione della coscienza di trovare nel possesso dell'oggetto amato un godimento infinito; ma quest'illusione vien meno col possesso continuato, perchè quantunque i piaceri dell'amore siano certamente reali, pure essi non valgono a rimpiazzare la felicità sognata dall'amante (1).

La *morte* è simboleggiata dal Leopardi in una *bellissima fanciulla*, ma soltanto perchè *ogni gran dolore, ogni gran male annulla* (*Amore e Morte*), ma per sè stessa ella è l'*abisso orrido, immenso* (*Canto notturno d'un pastore errante dell'Asia*), ed il Leopardi incolpa la natura di aver fatto *spaventoso l'unico schermo ai mali.*

Ahi perchè dopo
Le travagliose strade, almen la meta
Non ci prescriver lieta? anzi colei
Che per certo futura

---

(1) Hartmann, op. cit., tom. II, pag. 390.

Portiam sempre, vivendo, innanzi all'alma,
Colei che i nostri danni
Ebber solo conforto,
Velar di neri panni,
Cinger d'ombra sì trista,
E spaventoso in vista
Più d'ogni flutto dimostrarci il porto?

(*Sovra un bassorilievo antico sepolcrale*).

L'idea-madre del pessimismo filosofico, cioè che la natura non si cura della felicità degl'individui, ma provvede soltanto alla conservazione della specie, quantunque il Barzellotti affermi non essere quasi mai ritratta nei canti leopardiani *in una forma scevra affatto d'elementi che ne attestino l'origine individuale e fantastica* (1), è certamente espressa con eleganza e semplicità filosofica nei seguenti versi del *Risorgimento:*

So che natura è sorda
Che miserar non sa,
Che non del ben sollecita
Fu, ma dell'esser solo;
Purchè ci serbi al duolo,
Or d'altro a lei non cal.

Anzi la dottrina antropocentrica, che pretende essere le cose ordinate a vantaggio dell'uomo, è rigettata in questi lucidi versi della *Ginestra:*

---

(1) G. Barzellotti, *A. Schopenhauer* (*Nuova Antologia*, 1 marzo 1881, pag. 39).

Non ha natura al seme
Dell'uom più stima o cura
Ch'alla formica: e se più rara in quello
Che nell'altra è la strage,
Non avvien ciò d'altronde
Fuor che l'uom sue prosapie ha men feconde.

Per A. Schopenhauer (come notammo nel cap. II, n. 20) *la vita della volontà oscilla come un pendolo fra il dolore e la noia, che ne sono infatti i suoi elementi costitutivi*, e parimenti il Leopardi nel breve canto *A se stesso* scrive:

Amaro e noia
La vita, altro mai nulla; e fango è il mondo.

D'onde la conclusione finale del pessimismo leopardiano identica a quella del pessimismo religioso di Budda e filosofico di Schopenhauer ed Hartmann:

Mai non veder la luce
Era, credo, il miglior.
(*Sovra un bassorilievo antico sepolcrale*).

28. Se nei canti del poeta recanatese il pessimismo è *continuato*, nelle sue *Operette morali* esso è *ragionato*.

Come A. Schopenhauer volle col ragionamento e con l'osservazione provare essere il dolore inseparabile dalla vita umana, così, seguendo lo stesso metodo, ha G. Leopardi tentato dimostrare la medesima tesi.

Lo Schelling aveva scritto: " L' inquietudine della volontà e del desiderio, che affatica ogni creatura con le sue sollecitazioni incessanti, è in sè stessa l' infelicità " (1).

Parimenti per A. Schopenhauer causa della sofferenza umana è la natura stessa della volontà, la quale è un'aspirazione perpetua, *simile ad una sete che nulla vale ad estinguere* (2). Per Leopardi poi la causa deve cercarsi nell'*amore supremo* che l'uomo ha per se stesso, imperocchè, amandosi egli supremamente, desidera la maggiore felicità, e non potendo essere soddisfatto di questo suo desiderio, ch'è sommo, resta ch'egli non possa sfuggire per nessun verso all' infelicità (3). La parentela fra le due argomentazioni è strettissima, perchè nell'una e nell'altra l' infelicità deriva dall' impossibilità dell'appagamento del desiderio.

Sotto altra forma il Leopardi ritorna sul medesimo concetto nel *Dialogo di Tasso e del suo Genio familiare*. Il piacere, secondo lui, è un *subbietto speculativo* e *non reale*, perchè gli uomini nel tempo stesso di qualunque diletto, ancorchè desiderato infinitamente e procacciato con fatiche e molestie indicibili, non si contentano del goder che fanno in ciascuno di quei momenti, ma stanno *sempre*

---

(1) Schelling, II, 1, 473.

(2) Schopenhauer, op. cit., tom. I, pag. 498.

(3) *Dialogo di Malambruno e Farfarello.*

aspettando un goder maggiore e più vero, nel quale consista insomma quel tal piacere, e vanno quasi riportandosi di continuo agl' istanti futuri di quel medesimo diletto.

Un altro argomento empirico a favore del pessimismo trovasi nel *Dialogo di un venditore d'almanacchi e di un passeggiere.* In esso vuolsi provare che non v'è alcuno, cui la vita sia scorsa felice, perchè nessuno vorrebbe rivivere la vita vissuta. È questo il pensiero medesimo di Hartmann, il quale, dopo avere immaginato un uomo, che, senza essere un genio, abbia la cultura generale di un uomo moderno, che possegga i vantaggi di una posizione invidiabile e si trovi nella forza dell'età, che non è stufo dei piaceri, nè oppresso da infortunî eccezionali, suppone che la morte venga a trovare quest'uomo e gli parli in questi termini: " La durata della tua vita è esaurita; l'ora è venuta in cui tu devi divenire la preda del niente. Nondimeno dipende da te il decidere se vuoi ricominciare, nelle medesime condizioni con l'oblio completo del passato, la tua vita ch'è intanto compita: scegli ".

Io dubito, scrive il pessimista tedesco, *che il nostro uomo preferisca ricominciare il giuoco precedente della vita, anzichè entrare nel nulla, s'egli è assai calmo, assai fermo di spirito per esaminare la questione; se non è vissuto fino allora nella noncuranza e nell' irreflessione così da non potere raccogliere in una critica sommaria l'esperienza della sua vita passata; e se*

non si lascia dettare la risposta o almeno falsare il giudizio dall' istinto della vita ad ogni costo (1).

Il Guyau (2) chiama *ingegnoso* l'argomento leopardiano, ma osserva ch'esso non prova che la nostra vita passata sia stata più infelice che felice, ma prova soltanto ch'essa, essendoci *nota*, ha perduto la maggior parte della sua estetica attrattiva. L'osservazione è acuta; nondimeno dall'argomento leopardiano può almeno inferirsi la conseguenza, che la vita vissuta non sia stata felice, perchè nella contraria ipotesi si vorrebbe riviverla, l'esperienza apprendendoci che tutti sogliono desiderare il ritorno dei pochi momenti felici della giovinezza. E quella conseguenza è anche avvalorata dall'autorità di due grandi uomini che possono collocarsi fra i più favoriti della fortuna, Voltaire e Goethe. Il primo, dopo aver detto " *Le bonheur n'est qu' un reve, et la douleur est réelle* „ soggiunge: " *Il y a quatre-vingts ans que je l'éprouve. Je n'y sais autre chose que me résigner, et me dire que les mouches sont nées pour être mangées par les araignées, et les hommes pour être dévorés par les chagrins* „ (3). Il Goethe, cui la sorte largì genio, bellezza, vigore fisico, lunghi anni, onori, fama ed agiatezza, disse una volta: " Mi hanno sempre

---

(1) Hartmann, op. cit., tom. II, pag. 454, 455.

(2) Guyau, *L'irreligion de l'avenir*, pag. 413.

(3) Citato da Schopenhauer, op. cit., tom. II, pag. 873.

vantato come un favorito della fortuna; io non voglio dolermene, ed io non dirò niente contro il corso della mia esistenza; ma in fondo essa non è stata che pena e lavoro, ed io posso affermare che, durante i miei 75 anni, non ho avuto quattro settimane di vero benessere (2).

Il Leopardi, per provare l'infelicità della vita, aggiunge agli argomenti l'osservazione. Certamente egli non ci ha dato un esame analitico, come quello compiuto da Hartmann, delle diverse condizioni, impulsioni ed attività della vita umana, per dedurne l'eccesso della pena sul piacere, ma però ha disegnato un quadro dei mali e delle sofferenze dell'uomo, che può rivaleggiare con quello di Schopenhauer. Quel quadro, oltre che nelle liriche, trovasi compiuto in tutti i suoi particolari nel *Dialogo della Natura e di un Islandese*. L'Islandese dice alla natura ch'egli, isolandosi, ha potuto fuggire le molestie degli uomini, ma non i tormenti molteplici da essa causati; e, dopo aver narrato i suoi patimenti in Islanda per le tempeste spaventevoli di mare e di terra, per i ruggiti e le minacce del monte Ecla, pel sospetto degl'incendî frequentissimi nelle case di legno, passa a determinare i tormenti, ch'ebbe a soffrire in altre regioni dopo che si allontanò dalla patria per giudicare se gli era possibile vivere in altri climi senza patire. E si lamenta d'essere stato arso dal caldo fra i tropici,

---

(1) Eckermann, *Conversations de Goethe*, tom. I, pag. 91, 92.

rappreso dal freddo verso i poli, afflitto nei climi temperati dall'incostanza dell'aria, infestato dalle commozioni degli elementi in ogni dove; si duole che in altri luoghi la serenità ordinaria del cielo è compensata dalla frequenza dei terremoti, dalla moltitudine e dalla furia dei vulcani, dal ribollimento sotterraneo di tutto il paese: narra i pericoli corsi per l'azione della molta neve, delle piogge abbondanti, dei fiumi usciti dagli argini; ricorda che le bestie selvatiche hanno voluto divorarlo ed i serpenti avvelenarlo; accenna ai pericoli quotidiani sempre imminenti ed infiniti di numero, ed alla sentenza di Seneca che non trova contro il timore altro rimedio più valevole della considerazione che ogni cosa è da temere. E dopo avere considerato che mentre l'uomo è insaziabilmente avido di piaceri, nulla vi è poi di più contrario alla sanità ed alla salute che l'uso immoderato dei piaceri medesimi, finisce col rammentare l'infinita varietà dei morbi, e l'incumbere su tutti gli uomini di un vero e manifesto male, anzi di un cumulo di mali e miserie gravissime, cioè della vecchiezza.

29. Il pessimismo filosofico professa la dottrina che la sofferenza si accresca con lo svilupparsi dell'intelletto, e che sia perciò meno infelice dell'uomo l'animale, e meno infelice del genio sia l'uomo medio.

Lo Schelling ha espressamente affermata l'infelicità degli animali in questo luogo citato da Hart-

mann: " È certamente un cammino di dolore che ciascun essere percorre durante il corso della vita: guardate per convincervene le tracce che il dolore ha scolpito sulla faccia della natura intera, sul viso degli animali „ (1).

Per Schopenhauer l'animale, come l'uomo, è *volontà obbiettivata*, quantunque in grado minore: or se la base di ogni volere è una mancanza, una deficienza, cioè un dolore, l'animale è per la sua essenza anche destinato a soffrire (2).

Però la sofferenza dell'animale è minore, perchè esso non ha che rappresentazioni intuitive; privato di concetti e di riflessione, esso è lo schiavo del presente e non può avere l'avvenire in vista (3); d'onde meno cure, meno preoccupazioni, meno affanni.

Per contrario il genio è condannato a sofferenze maggiori di quelle dell'uomo medio. Le considerazioni di Schopenhauer su questo soggetto trovansi sviluppate nel cap. XXXI del tom. II della sua opera *Die Welt als Ville und Vorstellung*. Riferiamo le seguenti, perchè hanno analogia grandissima con quelle del Leopardi: *a)* Il genio ha una sensibilità estrema, conseguenza di un'attività nervosa e cerebrale straordinariamente esaltata, ed una

---

(1) Citato da Hartmann, *Philosophie de l'inconscient*, II, p. 353.

(2) Schopenhauer, op. cit., tom. I, pag. 498.

(3) Schopenhauer, op. cit., tom. I, pag. 243, 244.

violenza passionata della volontà, che si traduce fisicamente nell'energia dei battiti del cuore; da queste due cause riunite derivano uno stato di esaltazione, una violenza di emozioni, una mobibilità estrema d'umori con disposizione predominante alla melanconia; *b)* Il genio vive essenzialmente isolato, perchè non può trovare facilmente i suoi pari, ed è troppo differente dagli altri uomini per farne la sua compagnia; *c)* è ordinariamente in contraddizione ed in lotta col suo tempo e perciò le sue opere sono raramente gustate dai contemporanei.

Queste idee del pessimismo filosofico sono comuni al Leopardi.

Nel *Bruto minore* è scritto:

> Di colpa ignare e dei lor propri danni
> Le fortunate belve
> Serene adduce al non previsto passo
> La tarda età.

Il Leopardi chiama *fortunate* rispetto all'uomo le belve, perchè ignorano di dover morire, ma non le crede felici. Infatti nell'epistola *A Carlo Pepoli* trovansi i versi seguenti:

> Così dei bruti
> La progenie infinita, *a cui pur solo*
> *Nè men vano che a noi, vive nel petto*
> *Desio d'esser beati,* a quello intenta
> Che a lor vita è mestier, di noi men tristo
> Condur si scopre e men gravoso il tempo,
> Nè la lentezza accagionar dell'ore.

Nel *Canto di un pastore errante dell'Asia* si ritorna sul medesimo tema, ed il pastore invidia la sua greggia, perchè forse non sa la sua miseria, va quasi libera d'affanno, subito scorda ogni danno, ogni stento, ogni estremo timore, e giammai tedio non prova. Ma dopo queste supposizioni il pastore conchiude:

Forse erra dal vero,
Mirando all'altrui sorte il mio pensiero:
Forse in qual forma, in quale
Stato che sia dentro covile o cuna,
È funesto a chi nasce il dì natale.

Le sofferenze del genio sono poi investigate con molto acume nel *Dialogo della natura e di un'anima*. La tesi ch'eccellenza ed infelicità straordinaria siano quasi la medesima cosa è dimostrata con queste parole messe in bocca alla *Natura:* " L'eccellenza delle anime importa maggiore intensione della loro vita; la qual cosa importa maggior sentimento dell'infelicità propria, ch'è come s'io dicessi maggiore infelicità. Similmente la maggior vita degli animi inchiude maggiore efficacia di amor proprio, dovunque esso s'inclini, e sotto qualunque volto si manifesti: la qual maggioranza di amor proprio importa maggior desiderio di beatitudine, e perciò maggior scontento e affanno d'esserne privo e maggior dolore delle avversità che sopravvengono ". Segue la *Natura* ad enumerare fra le altre cause di sofferenza del genio la finezza

dell'intelletto e la vivacità dell'immaginazione, che lo escludono da una grandissima parte della signoria di se stesso, l'inattitudine per la stessa eccellenza delle sue disposizioni ad apprendere e porre in pratica moltissime cose, menome in sè, ma necessariissime al conversare con gli altri uomini, l'invidia o il dispregio o la noncuranza di costoro, la gloria invano attesa perchè ordinariamente posteriore alla morte delle personalità eminenti.

Tutto il *Dialogo* è come un'illustrazione di questa sentenza di Erodoto (certo non ignota al Leopardi): " I più grandi mali sono riservati ai grandi uomini „ (1).

30. La dottrina pessimistica del Leopardi è affrancata dall'illusione che l'uomo possa trovare la felicità in una vita sopramondana o nell'evoluzione del mondo.

Il Leopardi non credette all'immortalità dell'anima, che chiamò *vana speranza, onde consola sè coi fanciulli il mondo (Amore e Morte)*, e scrive della *Ginestra:*

> Ma più saggia, ma tanto
> Meno inferma dell'uom, quanto le frali
> Tue stirpi non credesti
> O dal fato o da te fatte immortali.

E nel *Dialogo di Porfirio e di Plotino* fa dal primo biasimare Platone, che, creando il dubbio di una

---

(1) Erodoto, *Istorie,* VII.

vita avvenire, ha tolto al pensiero della morte ogni dolcezza, e fatto temere agli uomini più il porto che la tempesta.

L'infelicità della vita umana non può, secondo Leopardi, scomparire nemmeno nella evoluzione del mondo, imperocchè per lui il preteso progresso in realtà non esiste. Nel *Dialogo di Tristano e di un amico*, il primo fa notare che gli antichi valevano, delle forze del corpo, ciascuno per quattro dei contemporanei, ed avverte: " Il corpo è l'uomo perchè (lasciando tutto il resto) la magnanimità, il coraggio, le passioni, la potenza di fare, tutto ciò che fa nobile e viva la vita, dipende dal vigore del corpo, e senza quello non ha luogo ". Soggiunge che gli antichi furono anche incomparabilmente più virili nei sistemi di morale e di metafisica, che nel passato il numero dei veri dotti era smisuratamente maggiore di quello dell'età presente, e che la deficienza attuale non può essere compensata dalla divisione delle cognizioni fra molti, perchè *dove tutti sanno poco, e' si sa poco, e solo chi sia dottissimo e fornito individualmente di un immenso capitale di cognizioni* può far progredire il sapere umano.

Il progresso morale è anche più ricisamente negato. Nella *Proposta di premi fatta dall'Accademia dei sillografi* è fatta una satira amara della credenza nel miglioramento morale dell'umanità, perchè l'Accademia, disperando di potersi mai curare i difetti del genere umano, reputa espedientissimo di

sostituire le macchine agli uomini nei negozî della vita e propone perciò tre premî per tre macchine, cioè una macchina *che faccia le parti e la persona di un amico*, una seconda che sia *un uomo artificiale a vapore, atto ed ordinato a fare opere virtuose e magnanime*, ed una terza che sia *disposta a fare gli uffici di una donna conforme a quella immaginata parte dal Castiglione, parte da altri.*

Nella *Scommessa di Prometeo*, Prometeo e Momo percorrono la terra, ed in America trovano esempio di antropofagia, nell'India assistono alla morte di una vedova sul rogo del marito, in Londra giungono nel momento in cui un Inglese, ricco, stimato, potente, dopo avere ammazzato i suoi due figli, si uccide, dichiarando d'esser caduto in questa disperazione per tedio della vita, e raccomandando il suo cane ad un intrinseco amico. Con questo racconto il Leopardi vuol dimostrare che la civiltà non migliori moralmente gli uomini, ma, secondo il concetto di Hartmann (1), l'ingiustizia prenderà nuove forme nell'avvenire, pur restando per lungo tempo eguale a sè stessa. Però queste idee del Leopardi sul progresso saranno notevolmente modificate nell'ultimo suo canto *La ginestra*, come dimostreremo nel § 3.°

31. A differenza di Hartmann il Leopardi non ha la visione apocalittica della *liberazione finale* dal male dell'esistenza mediante la *negazione* preva-

---

(1) Hartmann, op. cit., tom. II, pag. 465.

lente negli esseri coscienti della *volontà di vivere*. Egli piuttosto si avvicina al Mainländer nel ritenere il suicidio unico scampo dalle sofferenze della vita: scrisse infatti nella *Vita solitaria*

In cielo
In terra amico agl'infelici alcuno
E rifugio non resta altro che il ferro.

Perciò nel *Dialogo di Plotino e di Porfirio* è confutata l'opinione che l'uccidersi sia atto contrario a natura con l'argomento che se essa ci ha dato odio dell'infelicità e amore del nostro meglio, strano sarebbe che, non avendo volontà o potere di farci nè felici, nè liberi da miseria, avesse poi facoltà di obbligarci a vivere. Nondimeno in quel dialogo il suicidio è consigliato alla maniera degli stoici, cioè nel caso d'infortunî e calamità straordinarie o di dolori acerbi del corpo; nel caso poi di molestie e mali ordinarî, esso viene biasimato da Porfirio, perchè causa di dolore per le persone che ci amano, la cui compagnia ed il cui soccorso possono valere come mezzo a sopportare *la fatica della vita*, ch'è naturalmente breve.

§ 2.° Il fondamento filosofico del pessimismo leopardiano.

32. La dottrina filosofica del Leopardi, quantunque frammentaria, è più vicina al positivismo scientifico dell'*idealismo subbiettivo* di Schopenhauer e di Hartmann. Il prendere qualcuna delle facoltà dello

spirito umano, il pensiero, la volontà, la sensazione, e proiettarla sul mondo esteriore per trovare in essa la *cosa in sè*, non era tentativo conforme alla natura dell'intelletto, lucido, preciso, classico, del recanatese, che doveva perciò preferire il metodo opposto, cioè il prender le mosse dalla materia per ravvisare nella sensazione, nella volontà, nel pensiero i risultati della sua lenta evoluzione.

Nel *Frammento apocrifo di Stratone di Lampsaco* trovansi i principî fondamentali della filosofia leopardiana.

La materia pel Leopardi non ha cominciamento, è indistruttibile, è circolante.

L'indistruttibilità della materia è divenuta una verità scientifica dal giorno che il genio di Lavoisier dimostrò che i prodotti della combustione sono pesanti quanto il corpo consumato con l'aumento del peso dell'ossigeno che con esso si combina durante la combustione. L'invariabilità del peso prova sperimentalmente che in tutti i cangiamenti di forma della materia permane immutata la *massa* o *quantità*. " *La constance de la masse est attestée par la balance, qui monstre que ni la fusion, ni la sublimation, ni la generation, ni la corruption ne peuvent rien ajouter ni retrancer au poids d'un corps soumis a l'expérience* „ (1).

---

(1) J. B. Stallo, *La matière et la phisique moderne*, pag. 62.

Il Leopardi però non ricorre all'esperimento della bilancia per provare l'indistruttibilità della materia, ma argomenta efficacemente così: " Le " cose materiali, siccome elle periscono tutte ed " hanno fine, così tutte ebbero incominciamento. " Ma la materia stessa niun incominciamento ebbe, " cioè a dire ch'ella è per sua propria forza *ab* " *eterno*. Imperciocchè se dal vedere che le cose " materiali crescono e diminuiscono e all'ultimo " si dissolvono conchiudesi ch'elle non sono per " sè, nè *ab eterno*, ma incominciate e prodotte; per " contrario quello che mai non cresce nè scema, e " mai non perisce, si dovrà giudicare che mai non " cominciasse, e che non provenga da causa alcu- " na. E certamente in niun modo si potrebbe pro- " vare che delle due argomentazioni, se questa " fosse falsa, quella fosse pur vera. Ma poichè noi " siamo certi quella esser vera, il medesimo ab- " biamo a concedere anche dell'altra ".

Anche la teoria della circolazione della materia non sfuggì allo sguardo penetrante del filosofo recanatese. Di essa può trovarsi un'esposizione sintetica nel seguente luogo del Moleschott: " *Les excrétions de l'homme nourissent la plante, la plante transforme l'air en principes immédiats solides et nourrit l'animal; les carnivores vivent d'herbivores, eux-mêmes deviennent la proie de la mort et répandent sur le monde végétal de nouveaux éléments de vie* " (1).

---

(1) Jac. Moleschott, *La circulation de la vie*, traduit par E. Cazelles, pag. 26.

E prima del Moleschott il Leopardi aveva scritto sapientemente: " La vita di quest'universo è un " perpetuo circuito di produzione e distruzione, " collegate ambedue tra sè di maniera, che cia- " scuna serve continuamente all'altra, ed alla con- " servazione del mondo; il quale sempre che ces- " sasse o l'una o l'altra di loro, verrebbe parimenti " in dissoluzione „ (1).

La forza, scrive il Moleschott, *non è un Dio che spinge, ma una proprietà inseparabile dalla materia, inerente da tutta l'eternità alla materia* (2), e questa è anche la concezione leopardiana della forza, come rilevasi dal seguente luogo del *Frammento:* " La " materia in universale, siccome in particolare le " piante e le creature animate, *ha in sè per natura* " *una o più forze sue proprie*, che l'agitano e muo- " vono in diversissime guise „.

Il materialismo atomistico crede che tutte le forze non siano altro che movimento atomico. Nondimeno la teoria atomomeccanica, come ha bene osservato lo Stallo (3), è un'ipotesi metafisica fondata sull'illusione che gli elementi concettuali della materia possano esser presi come entità separate e reali. Infatti la teoria *corpuscolare* prende l'elemento dell'*energia*, e lo tratta come reale per se stesso, mentre che Boscovitch, Faraday e tutti

---

(1) *Dialogo della Natura e di un Islandese.*

(2) Moleschott, op. cit., pag. 100.

(3) Stallo, op. cit., pag. 123.

quelli, che definiscono gli atomi come *centri di forza*, dànno un'entità reale all'elemento corrispondente, *la forza*. Non pare che il Leopardi accetti la teoria atomistica, sia la *corpuscolare*, sia la *dinamica*, perchè egli afferma che *noi non possiamo conoscere le forze in sè, nè scoprire la natura loro*, avvicinandosi così al relativismo spenceriano (1).

" Questa forza della materia, movendola ed agi-
" tandola di continuo, forma di essa materia innu-
" merabili creature, cioè la modifica in variatissi-
" me guise ".

Non può desumersi con certezza da questo luogo del *Frammento*, se l'apparizione della vita, per il filosofo recanatese, sia dovuta a cause puramente meccaniche, ovvero se egli adotti il punto di vista evoluzionista concependo la materia come quella che rinchiude o implica le forme e qualità della vita, che le contiene, se non in atto, almeno in potenza, per modo che esse ne procedano per uno sviluppamento spontaneo. Di questa concezione evoluzionista il Leopardi trovava la formola precisa in queste parole di Francesco Bacone, a lui certamente non ignote: " *Atque asserenda mate-*

---

(1) « Ainsi, d'une part, il est impossible de se faire une idée de la force en elle-même, et d'autre part, il est également impossible d'en comprendre soit le mode d'action, soit les lois qui en regissent les variations ». SPENCER, *Le premiers principes*, pag. 64, 65.

ria (qualiscumque ea sit) ita ornata et apparata, ut omnis virtus, essentia actus atque motus naturalis ejus consecutio et emanatio esse possit „ (1).

“ Ma imperciocchè la detta forza non resta mai
“ di operare e di modificar la materia, però quelle
“ creature ch'essa continuamente forma, essa al-
“ tresì le distrugge, formando della materia loro
“ nuove creature „.

In questo periodo trovasi un pensiero profondo. Gli aggregati organici possono perire per cause esteriori, ma essi portano altresì in sè stessi il germe della morte: *l'élan vital imprimé à l'individu par la génération ne persiste pas indéfiniment comme ferait le mouvement d'un boulet dans un espace vide* (2); laonde può dirsi con ragione che la forza generatrice è, pel suo limite originario, la stessa forza dissolvitrice degli organismi.

La dissoluzione non colpisce soltanto gl'individui, ma in tempo incomparabilmente più lungo vengono anche meno i generi, le specie, il globo, il sole, le stelle. La causa che, secondo il Leopardi, dovrà produrre la fine del nostro mondo, sta nel perpetuo suo rivolgersi intorno al proprio asse. Questo movimento fa ogni dì divenire più ricolma la terra intorno all'equatore, e più depressa in-

---

(1) Baco, *De princip. atque orig.*, Opp. ed. Bohn, vol. II, pag. 691.

(2) André Lalande, *La dissolution opposée à l'évolution*, p. 123.

torno ai poli; laonde essa dovrà finire coll'appianarsi di qua e di là dell'equatore per modo che, perduta al tutto la figura globosa, *si riduca in forma di una tavola sottile rotonda. Questa ruota appianandosi pur di continuo intorno al suo centro, attenuata tuttavia più e dilatata, a lungo andare, fuggendo dal centro tutte le sue parti, riuscirà traforata nel mezzo. Il qual foro ampliandosi a cerchio di giorno in giorno, la terra ridotta per cotal modo a figura di un anello, ultimamente andrà in pezzi, i quali usciti dalla presente orbita della terra, e perduto il movimento circolare, precipiteranno nel sole.*

Per la medesima causa dovranno avere la medesima fine tutti gli altri pianeti, precipitando nelle loro stelle. E poichè il sole e le stelle ruotano anche intorno al proprio asse, *segue che l'uno e le altre in corso di tempo debbano non meno che i pianeti venire in dissoluzione e le loro fiamme dispergersi nello spazio.*

L'ipotesi ingegnosa del Leopardi è in contraddizione del fatto che una porzione della forza viva del movimento planetario è assolutamente distrutta dal flusso e riflusso. " Noi arriviamo così, dice Helmholtz nella sua dissertazione sull'azione reciproca delle forze della natura, alla conclusione inevitabile che ciascuna marea diminuisce continuamente, quantunque con una lentezza infinita, ma sicuramente, la provvisione della forza viva del sistema; per tal modo la rotazione dei pianeti intorno al loro asse deve rallentarsi ed i pianeti

devono avvicinarsi al sole ed i loro satelliti avvicinarsi ad essi „ (1).

Il calcolo del rallentamento della rotazione della terra per effetto delle maree fu fatto per la prima volta dal Laplace e poscia corretto dall'astronomo inglese Adams; quantunque il rallentamento sia lentissimo, pure è innegabile, e basta a demolire l'ipotesi leopardiana. Però se quest'ipotesi è erronea, la dissoluzione del mondo, ch'essa tentava spiegare, non è messa in dubbio dalla moderna astronomia.

La resistenza dell'etere (2) cagiona il ritardo di tutti i corpi mobili del sistema solare, e dovrà per conseguenza venire un tempo, quantunque lontano, in cui l'orbita dei pianeti a forza di diminuire, si confonderà col sole: allora la quantità d'azione di massa, che si trasformerà in azione molecolare, basterà per ridurre la sostanza dei pianeti allo stato gazoso (3).

---

(1) Lange, *Histoire du materialisme,* tom. II, pag. 243-245.

(2) Zœllner ha dimostrato che l'universo intero dev'essere riempito di tracce di gaz atmosferici dei differenti corpi celesti, non potendo l'atmosfera, senza quest'ipotesi, conservare il suo equilibrio nel vuoto. Laonde, osserva giustamente il Lange, anche quando si volesse seguire l'avviso di alcuni scienziati, che negano l'esistenza dell'etere, si dovrebbe sempre ammettere in queste deboli masse di gaz una causa ritardatrice. (Lange, op. cit., tom. II, pag. 645, 646).

(3) Spencer, op. cit., pag. 566.

Anche le stelle, distribuite come sono, non possono muoversi conformemente alla legge di gravitazione, senza subire un riordinamento, che dovrà consistere, secondo Spencer, in una concentrazione progressiva, che, procedendo dalle stelle doppie ai gruppi binari di stelle, e poscia a gruppi sempre più grandi e di una densità crescente, dovrà in ultimo produrre una collisione inevitabile fra queste masse gravitanti l'una verso l'altra (1).

Nondimeno la dissoluzione della terra, dei pianeti, del sole e delle stelle, non annullando la materia loro, *si formeranno di queste nuove creature, e rinasceranno, per le forze eterne della materia, nuovi ordini delle cose ed un nuovo mondo. Ma le qualità di questo e di quelli, siccome eziandio degl' innumerevoli che già furono e degli altri infiniti che poi saranno, non possiamo noi nè pur solamente congetturare.*

Con queste parole ha termine il maraviglioso *Frammento di Stratone di Lampsaco*, dalle quali s'inferisce che il Leopardi ebbe dell'universo il concetto medesimo di Ueberweg e di Strauss. Infatti per questi due pensatori l'universo nella sua significazione assoluta contiene continuamente sistemi di mondi che si raffreddano e si dissolvono per formarsene altri dalla loro dissoluzione. Per Ueberweg e per Strauss la diffusione primitiva della materia dev'essere riguardata come la con-

---

(1) Spencer, op. cit., pag. 570, 571.

seguenza del crollamento di universi anteriori; ma mentre l'Ueberweg deduce da questo processo e dalle teorie darwiniste un progresso dell'universo, che sale ad una perfezione sempre più grande, lo Strauss nel suo libro *L'antica e la novella Fede* dà, come Leopardi, maggiore importanza all'eternità ed alla uniformità essenziale del Tutto infinito.

33. Dalla circolazione della materia, che collega strettamente fra esse la produzione e la distruzione, dall'instabilità degli aggregati organici destinati alla dissoluzione, sia pel limite inerente alla forza generatrice, sia per l'azione degli agenti esteriori, il Leopardi deduce le sofferenze della vita, fondando così il suo pessimismo sovra una base filosofica. I morbi, la vecchiezza, la morte sono mali che nessun progresso potrà sopprimere, e questa considerazione spiega il concetto pessimistico, che il Leopardi ebbe della vita: egli, come Çakia-Mouni, stimò che nel mondo tutto è dolore, perchè tutto è instabilità. Questo, che è il fondamento del pessimismo leopardiano, trovasi espresso con molta eleganza nei seguenti versi della *Palinodia a Gino Capponi:*

Quale un fanciullo, con assidua cura,
Di fogliolini e di fuscelli, in forma
O di tempio, o di torre o di palazzo
Un edificio innalza; e come prima
Fornito il mira, ad atterrarlo è vôlto,
Perchè gli stessi a lui fuscelli e fogli
Per novo lavorìo son di mestieri;

Così natura ogni opra sua, quantunque
D'alto artificio a contemplar, non prima
Vede perfetta, ch'a disfarla imprende,
Le parti sciolte dispensando altrove.
E indarno a preservar se stesso e altri
Dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa
Eternamente, il mortal seme accorre
Mille virtudi oprando in mille guise
Con dotta man: chè d'ogni sforzo in onta,
La natura crudel, fanciullo invitto,
Il suo capriccio adempie, e senza posa
Distruggendo e formando si trastulla.
Indi varia, infinita una famiglia
Di mali immedicabili e di pene
Preme il fragil mortale, a perir fatto
Irreparabilmente: indi una forza
Ostil, distruggitrice, e dentro il fere
E di fuor da ogni lato, assidua, intenta
Dal dì che nasce; e l'affatica e stanca
Essa indefatigata; insin ch'ei giace
Alfin dall'empia madre oppresso e spento.
Queste, o spirto gentil, miserie estreme
Dello stato mortal, vecchiezza e morte,
Ch'han principio d'allor che il labbro infante
Preme il tenero sen che vita instilla;
Emendar, mi cred'io, non può la lieta
Nonadecima età più che potesse
La decima o la nona, e non potranno
Più di questa giammai l'età future.

§ 3.° Di una conseguenza etica che il Leopardi dedusse dal suo pessimismo.

34. In alcuni memorabili versi della *Ginestra* il Leopardi dalla premessa pessimistica che la natura *è madre in parto ed in voler madrigna* deduce la conseguenza della necessità della confederazione umana contro la sua *inimica*, sia per non accrescere con gli odî e le ire fraterne i mali da essa prodotti, sia perchè i confederati possono porgersi reciprocamente aiuto *negli alterni perigli e nelle angosce della guerra comune.*

B. Zumbini nella solidarietà umana invocata dal Leopardi vuol vedere come un riflesso della fraternità cristiana (1), ma questa è fondata sull'unità del padre celeste, mentre il Leopardi, credente nell'eternità della materia e della forza, pone per sostrato alla confederazione umana la comune utilità, potendo essa soltanto mitigare le sofferenze inevitabili della vita.

G. Carducci, interpretando i versi della *Ginestra*, scrive che l'autore " conchiudeva la sua dolorosa poesia non affermando soltanto l'infelicità della vita, ma suggerendo l'unico rimedio che a lui pa-

---

(1) B. Zumbini, *Studi di letterature straniere*, pag. 249. Ivi l'illustre scrittore non pone differenza fra la solidarietà leopardiana e la fratellanza predicata dal Manzoni nei noti versi: *Siam fratelli, siam stretti ad un patto*, etc.

reva atto a sanarla, un forte sentimento di solidarietà umana dinanzi all'insensibilità della natura. Diciamolo in un orecchio, si accostava al socialismo „ (1).

Sotto il nome di socialismo si comprendono concetti di natura diversa. Frequentemente, come ha notato Gaston Richard (2), il motto *socialismo* si adopera per significare la rimarchevole aspirazione contemporanea alla solidarietà, di cui sono segno i sindacati operai ed agricoli, le società di mutuo soccorso, le società cooperative di consumo e di produzione, etc., ed è fine l'attenuazione della concorrenza economica. In questa significazione si può affermare socialista il Leopardi. Ma per *socialismo* s'intende anche la nazionalizzazione della terra e dei mezzi di produzione, la costituzione di uno stato sociale e di una organizzazione economica senza concorrenza: è questo il socialismo *collettivista*, del quale non può proclamarsi seguace il Leopardi, senza uscire dai limiti di un'interpretazione razionale dei versi della *Ginestra*.

Più misurato il Romano-Catania (3) non trova in questi versi che una conformità dell'etica leo-

---

(1) G. Carducci, *Degli spiriti e delle forme nella poesia di G. Leopardi*, pag. 215.

(2) Gaston Richard, *Le socialisme et la science sociale*. Introduction.

(3) G. Romano-Catania, *L'etica sociale nelle opere di G. Leopardi* (*Il pensiero italiano*, vol. VIII, fasc. XXIX, pag. 81).

pardiana all'etica socialista. Si può convenire in questa sentenza: non ha forse il più geniale dei socialisti francesi, Benoit Malon, scritto un libro " *La moral sociale* „ per dimostrare che l'umanità organizzata in un tutto solidale sia il principio ed il fine della condotta morale?

35. Oltre ad un'etica sociale non pare dubbio che nei versi della *Ginestra* si contenga in germe la idea del progresso. Secondo la formola ammirabile d'Ives Guyot: " *le progres est en raison inverse de l'action coercitive de l'homme sur l'homme et en raison directe de l'action de l'homme sur le choses* (1). L'una e l'altra parte di questa definizione trovansi intuite dal Leopardi. Infatti egli crede possibile che col tempo si attenuino la violenza, la coercizione, lo sfruttamento dell'uomo, come deducesi da questi versi:

..... Ed alle offese
Dell'uomo armar la destra, e laccio porre
Al vicino ed inciampo,
Stolto crede così, qual fora in campo
Cinto d'oste contraria, in sul più vivo
Incalzar degli assalti,
Gl'inimici obliando, acerbe gare
Imprender con gli amici,
E sparger fuga e fulminar col brando
Infra i propri guerrieri.

---

(1) Yves Guyot, *Études sur les doctrines sociales du christianisme*, III, 6.

Ed anche l'azione dell'uomo sulla natura, diretta a mitigare i mali da essa cagionati, può, secondo il Leopardi, aumentarsi per mezzo della confederazione degli uomini contro la loro *inimica*.

Il progresso perciò, che trovasi apertamente negato nel *Dialogo di Tristano e di un amico* e nella *Proposta di premî fatta dall'Accademia dei Sillografi*, è affermato, almeno in una certa misura, nei versi della *Ginestra*.

Or come si concilia questa forma di progresso col pessimismo leopardiano?

Notammo, trattando della *Filosofia dell' Incosciente* di Hartmann (Cap. II, n. 22), che per questo pensatore i progressi della scienza pratica potranno alleggerire le sofferenze umane, i progressi politici e sociali diminuire le pene prodotte dall'ingiustizia, ma non per ciò rimane scrollata la dottrina pessimistica, imperciocchè nessun progresso può produrre la felicità positiva del genere umano, anzi l'umanità più sviluppata comprenderà meglio la natura illusoria ed efimera delle sue gioie, e sarà convinta che l'infelicità abita in noi, nella natura stessa della nostra volontà.

Qualche cosa di simile ha pensato G. Leopardi. Anch'egli crede che la confederazione umana potrà diminuire i mali sociali prodotti dalla violenza o dalla coercizione dell'uomo sull'uomo, potrà essere di aiuto all'individuo contro la natura, ma non per ciò l'uomo sarà felice, non per ciò sarà eliminata la concezione pessimistica della vita, impe-

rocchè i mali più gravi prodotti da cause eternamente operanti, la vecchiezza, i morbi, la morte, perdureranno fin quando non sia scomparso il genere umano (*Palinodia a Gino Capponi*).

Insomma per Leopardi come per Hartmann e Taubert il pessimismo può armonizzarsi con l'idea del progresso, purchè questo sia circoscritto in certi limiti, cioè sia riputato efficace ad abolire certi mali, ma non quelli dipendenti dalle leggi immutabili della natura. Ad esempio, il sogno di Condorcet (1) che il progresso della medicina, dell'igiene, dell'economia politica e dell'arte di governo possa assicurare alla vita umana una durata indefinita è inconciliabile con la dottrina pessimistica, per la quale la morte del corpo è un termine, che nelle più favorevoli circostanze non puossi allontanare che molto limitatamente, perchè la vita dipende da una quantità di energia vitale poco considerevole immagazzinata nell'organismo, la quale va consumandosi con l'uso continuato.

§ 4.º Le origini del pessimismo leopardiano.

36. Fra i contemporanei di Leopardi qualcuno suppose doversi il pessimismo di lui attribuire alle sue condizioni patologiche. Il poeta protestò sde-

---

(1) Robert Flint, *La philosophie de l'histoire en France*, pagina 116.

gnosamente contro questa supposizione non soltanto nella lettera del 24 maggio 1832 diretta al De Sinner e citata dal Patrizi (1), ma anche nella *Palinodia a Gino Capponi* e nel *Dialogo di Tristano e di un amico*. Infatti nella *Palinodia* leggonsi questi versi pieni di amara ironia:

Errai, candido Gino; assai gran tempo
E di gran lunga errai. Misera e vana
Stimai la vita, e sovra l'altre insulsa
La stagion ch'or si volge. Intolleranda
Parve, e fu la mia lingua alla beata
Prole mortal, se dir si dee mortale
L'uomo o si può. Fra maraviglia e sdegno,
Dall'Eden odorato in cui soggiorna,
Rise l'alta progenie, e me negletto
Disse, o mal venturoso, e di piaceri
O incapace o inesperto, il proprio fato
Creder comune, e del mio mal consorte
L'umana specie.

E nel *Dialogo* il Leopardi scrisse: " Io per me, come l'Europa meridionale ride dei mariti innamorati delle mogli infedeli, così rido del genere umano innamorato della vita; e giudico assai poco virile il voler lasciarsi ingannare e deludere come sciocchi, ed oltre ai mali che soffrono, essere quasi lo scherno della natura e del destino. Parlo sempre degl'inganni non dell'immaginazione, ma dell'intelletto. Se questi miei sentimenti nascano da

(1) Patrizi, op. cit., pag. 79.

malattia, non so: so che, malato o sano, calpesto la vigliaccheria degli uomini, rifiuto ogni consolazione ed ogni inganno puerile, ed ho il coraggio di sostenere la privazione di ogni speranza, mirare intrepidamente il deserto della vita, non dissimularmi nessuna parte dell'infelicità umana, ed accettare tutte le conseguenze di una filosofia dolorosa, ma vera „.

Il Leopardi, che aveva fondato il suo pessimismo sovra molteplici argomenti ed osservazioni, non poteva giudicarlo il prodotto delle sue fisiche sofferenze: egli anzi afferma nel medesimo *Dialogo* che la sua filosofia *è tanto nuova, quanto Salomone e quanto Omero, e i poeti ed i filosofi più antichi che si conoscano,* e cita in nota i sermoni di Stobeo, che contengono come un florilegio di sentenze significanti l'estrema infelicità della vita.

37. La supposizione dei contemporanei di Leopardi è condivisa da alcuni moderni antropologi. Però alcuni, come il Max Nordau, distinguono il pessimismo pratico, cioè il malumore reale, *compagno inevitabile d'una mente malata o sul punto d'ammalarsi,* dal pessimismo scientifico, ed assegnano al primo soltanto l'epiteto di morboso. Altri però, come il Sully, il Mantegazza, e sulle loro orme il Patrizi, non accettano questa distinzione, e credono che anche il pessimismo oggettivo *sia l'espressione d'una speciale organizzazione, lontana dalla vera salute* (1),

(1) Patrizi, op. cit., pag. 10.

anzi l'ultimo dei nominati scrittori giunge fino a scrivere le seguenti parole: " *il pessimismo oggettivo e quello soggettivo sono dunque ambedue clienti dell'alienista* " (1).

Questa teoria è dal Foulliée (2) ritenuta superficiale: a noi pare ch'essa, per la sua eccessiva generalizzazione, si ponga in antinomia con la dottrina logica dell'*errore*. Certamente può ammettersi che le condizioni patologiche del Leopardi, la lipemania del Mainländer, e fino ad un certo punto il temperamento melanconico di Schopenhauer siano stati, per avvalerci di un'espressione felice del Guyau, *la suggestione metafisica* del loro pessimismo. Ma dovrà dirsi che sempre il pessimismo professato da qualsiasi pensatore abbia la sua origine in altrettali condizioni somatiche?

Esaminiamolo.

I citati antropologi presuppongono che il pessimismo sia una dottrina erronea. Or le sorgenti dell'errore si distinguono in intellettuali e non intellettuali. Queste ultime possono consistere in cause morali, o nel temperamento o nelle condizioni patologiche dello scrittore; esse però, come ha profondamente osservato lo Stuart-Mill (3), *non agiscono*

---

(1) Patrizi, op. cit., pag. 11.

(2) A. Foulliée, *Philosophes français contemporains* (nella *Revue philosophique* del novembre 1888).

(3) S. Stuart-Mill, *Système de logique deductive et inductive*, tom. II, pag. 207, 208.

direttamente, ma per l'intermediario delle cause intellettuali, con le quali sono nel medesimo rapporto che in medicina le cause dette predisponenti con le cause eccitanti. Secondo l'illustre logico inglese, l'inclinazione più violenta a trovar vera una cosa, sia essa generata da una causa morale o da una condizione somatica, non indurrà lo spirito più debole a crederla nell'assenza assoluta di ogni ragione, d'una prova qualsiasi: essa influirà soltanto indirettamente, sia presentandogli le ragioni contrarie sotto un aspetto incompleto, sia distogliendolo dal paziente lavoro di un'induzione rigorosa, sia rivolgendo la sua attenzione a preferenza sui fatti, che sembrano favorevoli alla conclusione desiderata. L'errore insomma, quantunque possa avere la sua remota origine in cause morali o somatiche, non potrà mai prodursi senza l'azione di cause intellettuali, cioè senza che un sofisma di *semplice inspezione*, di *osservazione*, di *generalizzazione*, di *ragionamento*, o di *confusione* (1) abbia dato una parvenza di prova all'opinione verso cui propendiamo. Laonde se le cause intellettuali, cioè le varie specie di sofismi, bastano a generare l'errore, e viceversa le cause morali o somatiche non possono che farci propendere verso di esso, dovrà conchiudersi che un uomo perfettamente sano può fondare una teo-

---

(1) In queste cinque categorie lo Stuart-Mill comprende tutta la serie dei sofismi.

rica pessimistica sulla base di argomenti insufficienti e di osservazioni incomplete, e per contrario un uomo malato o di temperamento melanconico rigettarla, perchè *vi sono spiriti così potentemente armati dal lato intellettuale, che non potrebbero chiudere gli occhi alla luce della verità, qualunque desiderio ne avessero realmente; essi non potrebbero, malgrado tutto il desiderio possibile, accontentarsi di cattive ragioni e prenderle per buone* (1).

Il problema, agitato dai pessimisti, se nella vita le pene superano i piaceri, è così irto di difficoltà, che il Sully scrive: " Noi sappiamo troppo poco della natura e delle condizioni di questi stati opposti di sentimento, e ciò che ne sappiamo non può darci alcun risultato evidente " (2). Or quando un problema è di così difficile soluzione, si aumenta la possibilità dell'errore, si accrescono le cause che valgono a generarlo (il Sully ne enumera parecchie nel cap. XI del suo libro " *Le pessimisme* "), e perciò non vi è bisogno di presupporre una condizione somatica morbosa in ogni scrittore, ch'ebbe della vita una concezione pessimistica, quando un'analisi incompleta è sufficiente a spiegarla.

L'opinione dei citati antropologi che il pessimimo sia sempre un fenomeno patologico, li obbliga

---

(1) Stuart-Mill, op. cit., tom. II, pag. 299.

(2) Sully, op. cit., pag. 259.

a trascurare i molteplici fatti che la contraddicono. Erano forse anormali le condizioni somatiche del Fraüenstadt, del Taubert, dello stesso Bahnsen? E quantunque il Patrizi affermi *insociabile* l'Hartmann (1), non ha forse questo scrittore pubblicato nel *Gegenwart* uno scritto " *Mein Entwikelungsgang* ", in cui descrive le sue gioie domestiche, dimostrando così che il suo pessimismo non ha origine in particolari sofferenze della sua vita? E se fosse vero che sempre le condizioni patologiche generano il pessimismo, come si spiegherebbe il caso dell'insigne storico tedesco Heinrich von Treitschke, che afflitto da uno dei mali più insopportabili, la sordità, restava ottimista, *vedeva in bello tutte le cose e credeva alla felicità?* (2). E non sarebbe anche inesplicabile il caso di G. Leopardi, che, allorquando le sue condizioni fisiche erano così peggiorate da approssimarlo alla morte, scrive la *Ginestra,* in cui il pessimismo si attenua con la concezione di una lega umana, che valga ad alleggerire i mali della vita? E finalmente come i menzionati antropologi spiegano il fatto che mentre negli altri scritti leopardiani il pessimismo si manifesta *iroso,* cioè come il prodotto di un temperamento *irascibile* ed *insocievole* (3), nella *Ginestra* esso

---

(1) Patrizi, op. cit., pag. 22.

(2) P. Orano, *Pessimismo vecchio e pessimismo nuovo,* p. 94, 95.

(3) Patrizi, op. cit., pag. 185.

si trasmuta in una rassegnazione altamente filosofica all'*inevitabile?* (1).

La risposta a queste interrogazioni non può essere che una: le cellule pensanti hanno una certa autonomia, ch'è maggiore nelle menti privilegiate, e può cagionare più d'una sorpresa a coloro che vogliono renderle *assolutamente* dipendenti dalle condizioni più o meno morbose delle altre parti dell'organismo.

38. Il Patrizi aggiunge alle condizioni morbose del Leopardi un'altra causa del suo pessimismo, cioè la trasmissione ereditaria del pessimismo cristiano dei suoi antenati. *Quelle suore e quei monaci fervorosi,* egli scrive, *usciti di fra i suoi antenati, che fuggirono infastiditi la società, ci fanno immaginare che il pessimismo era nella famiglia malattia* (2). Può ammettersi quest'altra causa predisponente del *pessimismo* leopardiano, imperocchè questo ed il pessimismo cristiano convengono in una identica concezione della vita terrestre, e la differenza trovasi soltanto in ciò, che il primo nega ed il secondo afferma un'esistenza sopramondana, in cui può conseguirsi una felicità duratura.

---

(1) Infatti mentre nel canto *Amore e Morte* il Leopardi scrive di attendere la morte *erta la fronte, armato — e renitente al fato,* nella *Ginestra,* ch'è il simbolo della saggezza, scrive: *E piegherai sotto il fascio mortal non renitente il tuo capo innocente.*

(2) Patrizi, op. cit., pag. 182.

Le condizioni morbose, il pessimismo cristiano degli antenati, ed anche (per confessione dello stesso Leopardi) lo studio degli antichi, in cui abbondano le sentenze pessimistiche, possono ritenersi tante cause predisponenti del pessimismo leopardiano: resta però ancora insoluto il problema del come questa dottrina, qualora in realtà essa fosse in tutto erronea, abbia potuto conquistare un cervello così formicabilmente armato dal lato intellettuale come quello di G. Leopardi. È agevole ripetere col Sergi che i pessimisti sono affetti da *ambliopia mentale*, ma in questa pretesa semicecità intellettuale difficilmente si può consentire, quando si consideri che intelletti sovrani, come Platone, Voltaire, Kant, Schelling, ebbero anch'essi della vita un concetto pessimistico. Gli antropologi, meditando sul lato subbiettivo del problema, hanno trascurato di studiarne il lato obbiettivo, e sono perciò pervenuti a conseguenze erronee. Per contrario se essi avessero riconosciuto che il pessimismo è una dottrina *unilaterale*, che appunto perciò è in parte vera, si sarebbero convinti che il lato vero del pessimismo poteva aver conquistato molti intelletti senza che a spiegare il fenomeno vi sia bisogno di presupporre in ogni caso condizioni somatiche morbose o ambliopia mentale. E se anche si volesse seguire il Sergi nell'analogia fra il campo visivo oculare ed il campo visivo mentale, anzichè attribuire ai pessimisti una semicecità intellettuale, si dirà con più ragione ch'essi hanno una *parziale visione del vero.*

Il numero dei pessimisti è legione, dai buddisti ai padri della chiesa cristiana, da Salomone ad Hégésias, da Omero e Sofocle a Byron e G. Leopardi, da Montesquieu (1) a Voltaire, da Kant e Schelling a Scopenhauer ed Hartmann, e l'accordo di tanti pensatori in una comune concezione pessimistica della vita resterebbe inesplicabile, qualora il pessimismo volesse considerarsi, alla maniera dei moderni antropologi, un semplice prodotto di condizioni somatiche morbose o di ambliopia mentale. È il lato vero del pessimismo che può soltanto spiegare così unanime consentimento di santi, di poeti e di filosofi in una stessa dottrina.

Qual'è la parte di vero contenuta nella teoria pessimistica?

Il Lange l'espone nei seguenti termini nella sua magistrale " *Storia del materialismo* ": " Il pessimismo, che si appoggia sovra una veduta d'insieme, è un prodotto della riflessione. Le mille contrarietà della vita, la fredda crudeltà della natura, le sofferenze e le imperfezioni di tutti gli esseri, sono riuniti nelle loro fattezze particolari, e la somma di queste osservazioni è opposta all'immagine ideale dell'ottimismo come un atto di accusa schiacciante per l'universo. Ma, in questa via, non si ottiene un quadro completo dell'universo. Solamente la con-

(1) « Il faut pleurer les hommes à leur naissance et non pas à leur mort ». MONTESQUIEU, *Lettres persanes*, XL.

cezione dell'universo dell'ottimismo è annientata, ed è questo un gran punto, allorchè l'ottimismo ha la pretensione di divenire dommatico e di darsi per il rappresentante della vera realtà. Tutti questi belli pensieri della disarmonia del particolare, che si fonda nell'armonia del gran Tutto, della contemplazione d'insieme comprensiva, divina, del mondo, nella quale tutti gli enigmi si risolvono e tutte le difficoltà dispariscono, sono distrutte con successo dal pessimismo; ma questa distruzione non raggiunge che il dogma e non l'ideale. Essa non può eliminare il fatto che il nostro spirito è creato per produrre eternamente a nuovo in lui stesso una concezione armonica dell'universo, il fatto che qui come dapertutto esso pone l'ideale a lato ed al di sopra del reale, e si rinnova dalle lotte e dalle necessità della vita con elevarsi col pensiero fino al mondo di tutte le perfezioni „ (1).

Il Sully, che ha pubblicato un libro importante per confutare il pessimismo, scrive queste notevoli parole: “ Io non sono assai presuntuoso per cercare di determinare (alla maniera di certi ottimisti dell'ultimo secolo), benchè imperfettamente, la proporzione dei felici e degl'infelici nel mondo passato o attuale. È dubbio, in verità, che le statistiche più accurate, basate sulla testimonianza individuale, possano mai servirci. Si deve almeno ac-

---

(1) Lange, *Histoire du matérialisme*, tom. II, pag. 577.

cordare che sembra esservi un numero spaventevole d'infelici „ (1).

Fra i due termini estremi dell'ottimismo e del pessimismo il Sully stima potersi adottare il termine medio d'una dottrina, ch'egli appella il *megliorismo*. Il megliorismo non solo afferma la nostra possanza di diminuire il male, ma anche quella di accrescere la somma del bene positivo: esso è un regolamento dell'attività, un controllo del desiderio per conseguire il fine di accomodare le risorse interne ed esterne di una persona e disporne in maniera da assicurarle un corso costante di occupazioni piacevoli ed interessanti, una modesta felicità nella vita. Il piano di felicità consigliato dal megliorismo esige la preesistenza di certe condizioni, quali un grado di cultura che offra un campo sufficiente per l'esperienza di piaceri variati, l'esenzione del bisogno e di travagli assorbenti per eliminare i mali fisici, etc. Queste condizioni nello stato attuale d'incivilimento trovansi soltanto presso una minoranza privilegiata, ma il Sully crede che il progresso politico e sociale potrà nell'avvenire renderle accessibili alla maggioranza degli esseri umani. Ed oltre a ciò il progresso, secondo l'acuto filosofo inglese, sviluppando il sapere individuale ed accrescendo il numero delle capacità emozionali, *aumenterà sempre più la*

---

(1) Sully, op. cit., pag. 329, 330.

somma dei materiali con l'aiuto dei quali si costruisce la felicità (1). Però il Sully non dissimula che alcuni mali si accompagnano al progresso, come per esempio la capacità per la pena che si accresce necessariamente con la capacità pel piacere, lo sviluppo emozionale che aumenta i desiderî ed i bisogni insoddisfatti e per conseguenza le pene, alcuni lavori penosi e monotoni che fan parte dell'industria perfezionata, la quasi soppressione per gli abitanti delle enormi capitali moderne del diletto estetico, intellettuale e morale del commercio con la natura, etc.; pure, malgrado l'esistenza di questi fattori, il Sully crede che il guadagno debba esser maggiore della perdita. Finalmente non si può negare l'influenza attristante che esercita su noi il pensiero della fine della vita individuale; nondimeno, secondo il Sully, lo stato di depressione, che ne deriva, può essere grandemente modificato *dalla fusione degli scopi individuali con i grandi scopi collettivi della specie, che serviranno a sostenere il nostro interesse nel mondo, allorquando la nostra vita individuale s'indebolirà gradualmente* (2).

La conclusione dell'indagine istituita dal Sully sul valore del mondo è da lui riassunta nei seguenti termini: " Se la metà della vita umana nel passato è stata un eccesso di miseria, il progresso

---

(1) Sully, op. cit., pag. 341, 342.

(2) Sully, op. cit., pag. 305.

tende a rovesciare questo risultato, accrescendo indefinitamente la proporzione dei felici sugli esseri infelici „ (1).

Al Sully non è sfuggita la considerazione dell'influenza che sulla vita umana dovranno avere le successive modificazioni fisiche del nostro globo. Quali saranno in un remoto avvenire le condizioni dei nostri lontani nepoti? Comprendiamo che per i disegni pratici del megliorismo possa ritenersi oziosa le questione del valore relativo dell'esistenza passata e dell'esistenza futura, ma essa è tutt'altro che inutile quando trattasi di determinare il valore filosofico di una dottrina e confutarne le conclusioni. Ora se l'astronomia e la geologia moderne non dubitano del raffreddamento successivo del sole e del globo terrestre, dovrà dirsi riserbata una sorte non lieta ai remoti rappresentanti dell'umanità. Scrive infatti Charles Richard: " L'uomo che, per la sua natura e la sua intelligenza, può sopportare le più basse temperature, resterà l'ultimo in piedi sulla natura in lutto. Riuniti intorno all'equatore, gli ultimi figli della terra daranno una suprema battaglia alla morte, ed è precisamente quando le tenebre si avvicineranno, che il genere umano fortificato dalle acquisizioni scientifiche dei secoli passati, getterà la sua più viva luce: questo sarà, come il canto del cigno, l'ultimo

---

(1) Sully, op. cit., pag. 374.

lampo del soffio divino sulle rovine del mondo. Chi potrà mai descrivere i prodigi di questa lotta colossale, in cui l'umanità terrestre, coi due piedi nella fossa, come un possente condannato che si seppelisce, tenterà gittar lungi il coperchio fatale, che vorrà inghiottirlo? „ (1).

Ed il Faye, dopo aver descritti i fenomeni tellurici prodotti dall'ottenebrazione solare, conchiude nei seguenti termini: " Bisogna dunque rinunziare alle brillanti fantasie, con le quali si tenta farsi illusione, dotare l'uomo d'una posterità illimitata, considerare l'universo come l'immenso teatro, in cui si sviluppa spontaneamente un progresso senza fine. Per contrario la vita deve scomparire quaggiù, e le opere materiali più grandiose dell'umanità si cancelleranno a poco a poco per l'azione di qualche forza fisica che le sopravviverà per un certo tempo. Non ne resterà nulla, nemmeno le rovine „ (2).

39. Riassumiamo.

Senza negare in molteplici casi le cause predisponenti al pessimismo indicate dai moderni antropologi, non stimiamo esatto ch'esso sia sempre un prodotto di condizioni somatiche morbose. Il pessimismo contiene tanta parte di vero, riconosciuta dai medesimi suoi critici, che basta essa

---

(1) Charles Richard, *Origine et fin des mondes*, pag. 180.

(2) Faye, *Origine du monde*, pag. 251-256.

sola a spiegare come questa dottrina sia stata propugnata con tanto convincimento da pensatori che non erano malati, nè affetti da ambliopia mentale. In G. Leopardi il pessimismo trovò alcune cause fisiche predisponenti, ma esse sarebbero state insufficienti a fargli accettare tale dottrina, se questa non avesse un lato vero, senza il quale sarebbe sempre mancato il consentimento del fortissimo intelletto del filosofo e poeta recanatese.

Il giudizio critico del pessimismo leopardiano si può poi riassumere nelle seguenti proposizioni: esso è nel vero quando demolisce ogni teoria geocentrica ed antropocentrica; è unilaterale nell'estimazione del valore della vita; è travagliato da intima contraddizione, quando, dopo aver riconosciuto che *abbietta parte siam delle cose,* insorge contro la natura e la chiama responsabile di non aver provveduto alla perpetua felicità degl'individui umani.

CONCLUSIONE.

40. Platone disse che il mondo era formato della natura *dell'uno e dell'altro;* perciò coesistono e si alternano gioie e dolori, virtù e vizî, amori ed odî, salute e morbi, gioventù e vecchiezza, nascita e morte. L'elemento permanente di tristezza, ch'è nella vita, ecciterà sempre l'umore elegiaco, e la stessa concezione moderna di universi, che compariscono sul quadrante del tempo per poscia inabis-

sarsi nel nulla, fornirà sempre alla lirica pessimistica il soggetto dei suoi canti più suggestivi. Fra i poeti pessimistici non può negarsi un posto eminente a G. Leopardi: della filosofia del dolore *egli*, scrive E. Caro, *è stato insieme il poeta ed il profeta, il vate nel senso antico e misterioso della parola* (1).

---

(1) E. Caro, *Le pessimisme au XIX siècle*, 2.ª ed., pag. 73-74.

Fine.

INDICE.

Capo Primo — Il pessimismo antico . . . . . *pag.* 3

Capo Secondo — Il pessimismo contemporaneo . . . » 18

Capo Terzo — Il pessimismo leopardiano . . . . . » 56

§ 1.° Il pessimismo leopardiano fu continuato e ragionato . . . . . » 86

§ 2.° Il fondamento filosofico del pessimismo leopardiano . . . . . » 108

§ 3.° Di una conseguenza etica che il Leopardi dedusse dal suo pessimismo . . . . . » 119

§ 4.° Le origini del pessimismo leopardiano . . . » 123

Conclusione . . . . . » 138